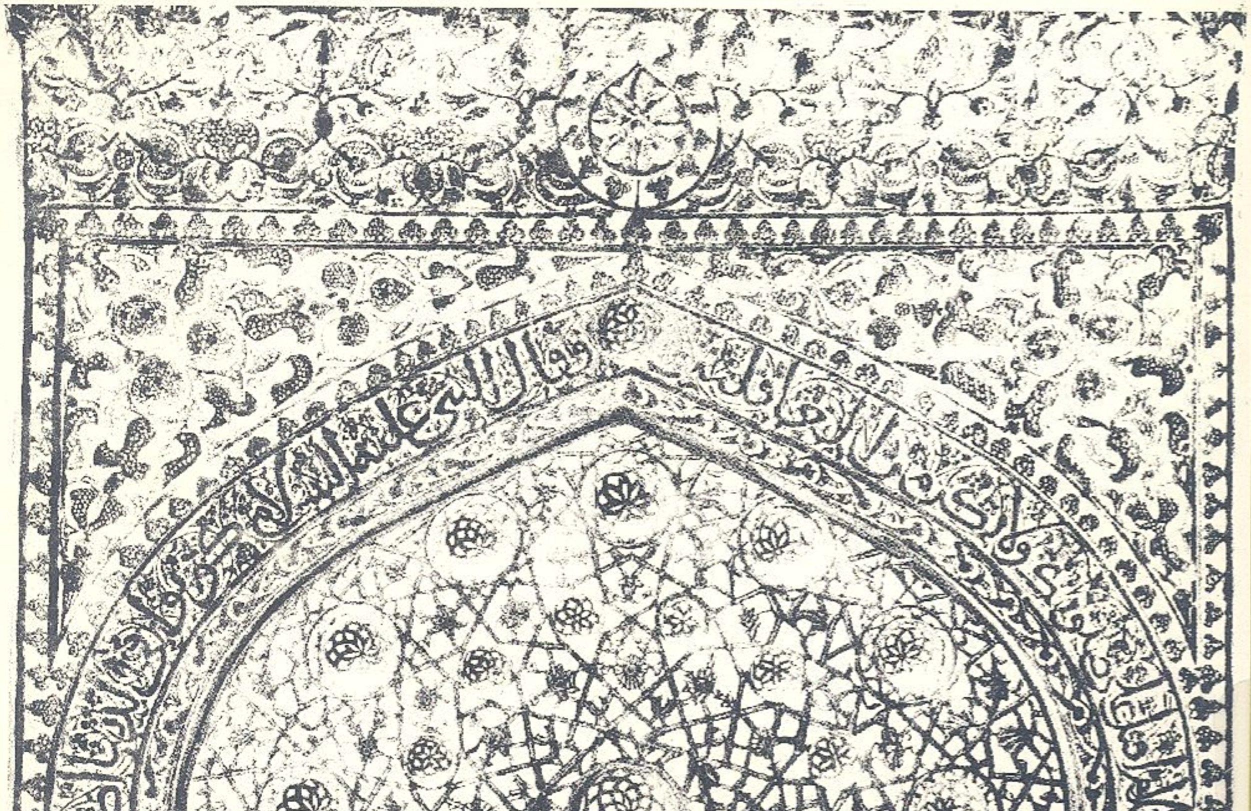
د. فؤاد زكريا

دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع

الصحوة الاسلامية في ميزان العقل



طبعة جديدة مزيدة

إهـــــــــداء٢٠٠٧

الأستاذ الدكتور / قدري محمود حفني

جمهورية مصر العربية

الصحوة الاسلامية
فى ميزان العقل

الطبعة الأولى
القاهرة - ١٩٨٩

جميع الحقوق محفوظة

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع
القاهرة - باريس

القاهرة: ش هشام لبيب - رقم ٤٢/٢٥
مدينة نصر - المنطقة الثامنة

ت : ٢٦١٣٤٣٣

تصميم الغلاف : الفنان بهجت عثمان

د. فؤاد زكريا

الصحوة الاسلامية في ميزان العقل

دار الفكر
للدراسات
والنشر والتوزيع

تقديم

ينصب البحث فى هذا الكتاب على الفكر الإسلامى فى مواجهته لمشكلات العصر . وهو لايزعم أنه يستهدف استخلاص مفاهيم عصرية من المنابع الأصلية للفكر الإسلامى ، وهى القرآن والسنة ، بل إنه يرتكز على تحليل الطرق التى فهم بها المسلمون المعاصرون تلك المنابع الأصلية للعقيدة . والفرق بين الأمرين على جانب كبير من الأهمية : ذلك لأننا نشهد كل يوم محاولات لتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشوف أو نظريات علمية حديثة ، وإلى اتجاهات اجتماعية وسياسية عصرية ، وإلى أهم مبادئ التشريعات التى تنظم حياة الإنسان . غير أن تعدد هذه التفسيرات ، وتناقض الاتجاهات التى تُستخلص منها ، والتى يزعم كل منها أنه هو الذى يعبر عن روح النص الأصلى ، كل هذا كفيل باقتناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات ، وبأنها فى حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى مالا نهاية دون أن تحسم أمرا واحدا .

ومن ثم كانت دراسات هذا الكتاب تسعى إلي الارتكاز على أرض أكثر صلابة ، إذ تفسر الفكر الإسلامى بأنه الطريقة الفعلية التى فهم بها المسلمون المعاصرون عقيدتهم . فالفرق إذن يكمن فى أننا لانزعم أن أى رأى تناقشه هو " رأى الإسلام " ، وإنما نحن نقتصر على مناقشة " آراء المسلمين " . ومن ثم فإننا نتجاوز كلية مشكلة المفاضلة بين هذه الآراء ، ونتجنب البحث فيما إذا كان هذا الرأى أو ذاك هو الأقرب إلى " روح الإسلام الحقيقية " ، لأن مايهمنا هو أن المسلمين فى عصرنا الحاضر قد فهموا عقيدتهم على هذا النحو أو ذاك .

ويضم هذا الكتاب دراسات منها ما لم ينشر من قبل ، ومنها مانشر ولكنه لم يعد متاحا للقارئ . وعلى الرغم من أن هذه الدراسات قد كُتبت على إمتداد ست سنوات ، فإنها تؤلف وحدة عضوية متماسكة ، تدور كلها حول موقف الفكر الإسلامى ، أو على الأصح فكر المسلمين ، فى مواجهته لمشكلات العصر . ولاشك أن البحوث التى تتناول الفكر العربى تدخل بدورها فى هذا الإطار ، على أساس أن العنصر الإسلامى شديد التداخل مع عناصر الفكر العربى ، فضلا عن أنه بغير شك أهم مكّوناته .

وقد صنفنا الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب ، يدور البحث فى الباب الأول منها حول " إيقاع التاريخ والحضارة " ، وهو يتناول بصورة رئيسية موقف الفكر الإسلامى من التاريخ وموقع أبعاد الزمان المختلفة من هذا الفكر . أما الباب الثانى فتنصب دراساته على مشكلات متعلقة بالواقع المعاصر ، وتناقش مدى قدرة الفكر الإسلامى الحاضر على مواجهة مجموعة من قضايا العصر الأساسية . وأخيرا ، فإن الباب الثالث يسعى إلى تصحيح بعض الأخطاء الشائعة فى فكر مجموعات إسلامية كثيرة ، ويناقش بعض المفاهيم والأفكار الباطلة التى أصبحت تجرى على الألسن كلما نوقشت علاقة الإسلام بواحد من تيارات الفكر العالمى .

***

وبعد ، فإن دراسات هذا الكتاب تعالج موضوعا شديد الحساسية ، وتتبع فى ذلك منهجا غير تقليدى . وكل مايطمح إليه الكتاب هو أن يساعد على فتح أبواب حوار رشيد ومتعقل حول هذا الموضوع ، يتخطى أسوار التحريمات المتزمتة ويتجاوز مستوى الاتهامات الرخيصة بالهرطقة والتجديف . وإذا كان لمؤلف هذا الكتاب من أمنية ، فهى ألا يلجأ المعترضون عليه ـ وهم قطعا كثيرون ـ إلي منهج " السلطة " فى مناقشة آرائه ، أعنى ألا يضعوا أفكاره فى مواجهة سلطة النص . فهذا ميدان يعترف المؤلف بأنه غير مؤهل له ، فضلا عن أنه لن يؤدى إلا إلى مساجلات ومجادلات مدرسية لاتعرف نهاية منطقية مقنعة ، ومن هنا كان أقصى ما أتمناه هو أن تدور المناقشات والاعتراضات ، مهما كان عنفها ، فى ساحة العقل والحجة المنطقية ، وهى الساحة التى تتسع للجميع ، ويمكن فى داخلها تسوية كافة الخلافات ، أو على الأقل إلقاء أضواء كاشفة عليها ، تتيح لصاحب كل موقف أن يتبين بوضوح ما يتفق فيه وما يختلف مع أصحاب المواقف الأخرى .

إن هذا الكتاب موجه إلى عقول الناس ، لا إلى عواطفهم . وسواء أكان هذا التوجه يرضى البعض أم لايرضيه ، فإن كاتب هذه الكلمات يأمل ألا يناقشه أحد إلا على الأرض التى اختار لنفسه أن يقف عليها .

الباب الأول
إيقاع التاريخ والحضارة

الفصل الأول
إشكالات الصحوة الإسلامية

فى العالم الإسلامى اليوم خطأ ما ... خطأ فادح . انه يضم فى داخله أغنى بلاد العالم وأفقرها فى آن معا ، ويضم داخل فئتى الدول الغنية والدول الفقيرة أشد حالات التفاوت الاجتماعى والاقتصادى بين أبناء المجتمع الواحد . وفى الوقت الذى لايمل فيه منظرو الفكر الإسلامى من الكلام عن عدل السلف الصالح وحرصه على المساواة ، نرى الطبقية الصارخة تسود العلاقات بين بلد إسلامى وآخر ، كما تسرى بأشد صورها ظلما بين أبناء المجتمع الواحد . وفى الوقت الذى لايكف فيه الدعاة الإسلاميون عن الزهو بأمجاد الإسلام والعروبة ، نرى الدول الإسلامية - على الصعيد الدولى - فى ذيل المجتمع العالمى . إنها وحدها الدول التى تعيش بلا أمل . قد تكون هناك دول أخرى فى " العالم الثالث " أفقر منها أو أبعد عن الأخذ بأسباب الحضارة ، ولكن بعض هذه الدول ، فى شرق آسيا ، تبنى نفسها من أجل غد أفضل ، وتبذل ضحايا بالملايين لتقريب اليوم الذى تحتل فيه مكانتها بين مجتمعات العالم المتقدمة ، وبعضها الآخر ، فى أفريقيا ، يثور ويتمرد ويبدى روحا متحررة تدل على أن قلبه ينبض بحب الحرية ويتطلع بأمل إلى المستقبل ، وبعضها الأخير ، فى أمريكا اللاتينية ، لايكف عن المقاومة والنضال ضد قوى عاتية ، وفى مواجهة جار جبار فى الشمال ، ويحرز من آن لآخر انتصارات مدوية .

الكل فى بلاد العالم الثالث ، ينهضون ، وإن لم ينهضوا يقاومون ، وتنتفض قلوبهم بروح الثورة والسخط على الأوضاع ، ويتملكهم الأمل فى مستقبل يتغير فيه مجتمعهم وإنسانهم إلى الأفضل ... إلا العالم الإسلامى ، فكل شئ فيه هامد خامد ، وكل شئ فيه مبعثر ومنقسم ، وكل روح فيه منطفئة مكدودة . أما الأمل ، قصارى الأمل ، ففى أن يدوم الحال ، ولايطرأ " مكروه " يقلب الأوضاع ويعكر الهادئ ويغير المستقر .

شئ ما خطأ ، وخطأ فادح ، فى هذا العالم الإسلامى . فهل هو خطأ الإسلام ذاته ؟ إن التاريخ يثبت لنا ، على نحو قاطع ، أن الإسلام هو ما يصنعه به المسلمون . فإذا أراد منه المسلمون أن يكون سندا روحيا لحركة امتداد وانتشار هائلة ، ولنهضة فكرية وعلمية وحضارية منقطعة النظير - كما حدث بالفعل فى قرون الدعوة الإسلامية الأولى - كان لهم مايريدون . وإذا أرادوا منه أن يكون وسيلة لتبرير الظلم الاجتماعى والتخلف الحضارى وكافة أشكال الركود والركوع ، كان لهم أيضا مايريدون . وفى تباين اتجاهات العالم الإسلامى اليوم ، فكريا وسياسيا واجتماعيا بل و " دينيا " ، مايثبت أن كل قوة من القوى فى هذا العالم الإسلامى المترامى الأطراف تجتذب الإسلام ناحيتها ، وتفسره وفقا لتكوينها ومصالحها وغاياتها ، وليست هى التى تنقاد لإسلام واحد يمثل نواة صلبة يستحيل تشكيلها وفقا للأهواء . أجل ، فى كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن هذه " النواة الصلبة " التى تلزم الجميع وتفرض نفسها عليهم ، هو بحث

عقيم ، وأن كل مجموعة ، وكل فئة أو طبقة اجتماعية أو نظام حكم ، توحّد بطريقة قطعية جازمة ، بين " الإسلام فى ذاته " وبين " إسلامها هى " ، وتؤكد أن الأخير هو وحده الذى يعبر عن حقيقة الأول وجوهره الأصيل .

إذن ، لندع جانبا مشكلة البحث عن كنه هذه " النواة الصلبة " التى لاتقبل التشكّل فى العالم الإسلامى المعاصر ، ولنتأمل الواقع كما هو : واقع وجود كثرة من التيارات فى العالم الإسلامى يضع كل منها لنفسه " إسلامه " الخاص . عندئذ يرتد البحث فى مسألة " تخلف العالـم الإسلامى " إلى البحث فى " تخلف المسلمين " ، ويصبح الانطلاق من الواقع الإسلامى ، بدلا من الضياع فى متاهة النصوص المتعارضة والناسخة والمنسوخة ، هو المدخل الحقيقى إلى فهم أسباب التخلف فى هذه المنطقة من العالم .

* * *

غير أن من السهل أن يتخيل المرء صوتا معترضا يصيح بقوة : كيف تتحدث عن التخلف فى الوقت الذى يتحدث فيه العالم كله عن " اليقظة " ، أو عن " الصحوة " الإسلامية ؟ ولكن الواقع أن كل مايقال عن هذه الصحوة ، خارج البلاد الإسلامية وداخلها ، يؤكد فكرة التخلف ، ولا ينفيها . والمسألة فى رأيى هى .

إن فى العالم الإسلامى المعاصر موارد نفطية هائلة ، ذات أهمية بالغة لاستمرار الحياة فى العالم الصناعى الغربى المتقدم . وهو يحتل موقعا استراتيجيا عظيم الأهمية فى الصراع بين المعسكرين الرأسمالى والشيوعى . وهذا العالم كان يتم التعامل معه حتى الآن بأساليب يسيرة لاتتضمن تعقيدات كثيرة ، ولكنها تحقق تدفقا منتظما للموارد النفطية ، وتضمن وضعا مريحا للمعسكر الغربى بالذات فى الصراع الاستراتيجى العالمى . ويكفى ، كأسلوب مضمون للتعامل مع هذا العالم ، أن تُزرع فيه إسرائيل لكى تهدد أى نظام يسعى إلى تحقيق التقدم فى بلاده ، وأن ينشر الخوف من الشيوعية لكى يرغم النظم الطبقية والعشائرية على الاستسلام الدائم لرغبات الغرب .

هاتان إذن هما ركيزتا السياسة التى تتبعها الدول الصناعية الكبرى ، فى تعاملها مع هذه المنطقة ، لكى تضمن تحقيق مصالحها بانتظام : اسرائيل بوصفها خنجرا مصوبا يجهض كل حركة تسعى إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل ، والخوف من الشيوعية كضمان لولاء الأنظمة صاحبة المصالح المالية والاقتصادية الكبرى . والركيزتان متكاملتان : فعندما يفكر أى زعيم أو حزب عربى فى تبنى تغيرات أساسية لايعود معها الخوف من الشيوعية عاملا رئيسيا فى سياسته ، تسلط عليه إسرائيل ، وعندما يضطر أى نظام مرتكز على قوة الموارد النفطية الهائلة ، إلى التفكير فى أتخاذ موقف ضد إسرائيل (بضغط شعبى أو رغبة فى تحسين صورته وتخفيف أثر ممارساته الاجتماعية غير العادلة) ، يسلط عليه الخوف من الشيوعية .

إنه إذن أسلوب سهل ، واضح ، مضمون النتائج ، وعلى هذا الأسلوب سارت الدول الغربية الصناعية فى تعاملها مع أهم الدول الإسلامية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . ولكن ظهور اتجاهات جديدة ، غير الاتجاهات التقليدية التى ظلت تلك الدول تتعامل معها بنجاح ، يمكن أن يحدث خلخلة فى الخطة بأكملها ، ويدفع إلى السطح بعوامل غير منظورة وغير متوقعة ، تقتضى تعديلات ، قد تكون طفيفة أو أساسية ، فى خطة التعامل . لهذا السبب أعتقد أن كل مايقال عن اهتمام العالم " باليقظة الإسلامية " إنما هو محاولة لاستيعاب أى اتجاه فكرى أو سياسى جديد فى إطار أساليب التعامل التى أثبتت فعاليتها طوال العقود الثلاثة الماضية ، ولامتصاص أى تغيير تفكر المجتمعات الإسلامية فى إدخاله على حياتها ، بحيث يعود فيخدم المصالح الامبريالية ، ومصالح الغرب الرأسمالى بالذات ، فى نهاية الأمر .

هذا هو التفسير الحقيقى ، فى رأيى ، لذلك الاهتمام المحموم الذى يبديه العالم " باليقظة الإسلامية " . فهو ليس اهتماما مقصودا لذاته ، ولايعبر عن موقف تجاه الإسلام ذاته ، وإنما هو محاولة لاعادة وضع " النبيذ الجديد فى الزجاجات القديمة " ، ولفهم الواقع الإسلامى الموجود ، بكل ماتطرأ عليه من تطورات ، من أجل استمرار التعامل معه بنجاح .

والدليل على صحة هذا التفسير :

ـ أن أحدا لايهتم ـ إلا فى الأوساط الأكاديمية الخالصة ـ بما يجرى فى الإسلام فى المناطق التى لاتشكل خطرا استراتيجيا على الغرب ، وإنما يثور الاهتمام كله حين يظهر تيار إسلامى قوى جارف فى بلد حيوى ، نفطيا وجغرافيا واستراتيجيا ، مثل إيران ، وحين يكون هناك خوف حقيقى من أن يمتد هذا التيار لكى يشمل بلدانا أخرى لاتقل أهمية عن إيران من جميع الجوانب .

ـ ان أمريكا هى أكثر المهتمين بتلك الظاهرة التى تسميها " يقظة إسلامية " ، وهو أمر طبيعى لأن أمريكا هى راعية الاستراتيجية الغربية بأكملها ، والحارس الذى يسهر على أمن وسلامة النظام الرأسمالى فى العالم ، هذا فضلا عن مصالح أمريكا الخاصة ، ممثلة فى شركات البترول بوجه خاص . وهكذا بدأت موجة عارمة من الاهتمام بالإسلام تبدو أكاديمية فى ظاهرها ، ولكن كل دراساتها موجهة إلى معرفة مايدور فى عقول سكان هذه المنطقة حتى لاتحدث فى المستقبل أية مفاجأة ، وحتى يظل التعامل معهم مبنيا على أساس من الفهم الكامل . وكل من يعرف شيئا عن الجو العلمى الحالى فى الجامعات ومعاهد الأبحاث الأمريكية ، يعلم جيدا أن الأبحاث المتعلقة بالإسلام ، حتى فى أدق تفاصيله وأكثر جوانبه خفاء ، لها فرصة هائلة فى الحصول على التمويل السخى وعلى كل ما يلزم القائمين بها من تيسيرات . وقد أثمر ذلك بالفعل مشاريع بحث تفصيلية عديدة ، يشارك فى الكثير منها ، للأسف ، باحثون عرب ، أو عرب أمريكيون ، مع أنهم يعلمون حق العلم أن أبحاثهم سوف تصب نتائجها قطعا ، بعد تحليلها وتنظيمها ، فى ملفات الشرق الأوسط على مكاتب صناع القرار السياسى من الأمريكيين .

ـ ومن جهة أخرى فإن الطرف الرئيسى الآخر فى الصراع الأيديولوجى الدولى ، وهو الاتحاد

السوفياتي ، يبدى اهتماما غير قليل بتلك الصحوة الإسلامية التى لابد أن يكون لها تأثير ملموس على استراتيجيته فى مواجهة المعسكر المضاد . وفضلا عن ذلك فإن الصحوة الإسلامية تقدم أيديولوجية بديلة عن الأيديولوجية الشيوعية أو الاشتراكية التى كانت تتبناها معظم الحركات المضادة للامبريالية الغربية فى بلاد العالم الثالث . ومن المؤكد أن المفكرين النظريين فى العالم الشيوعى يقدحون أذهانهم كيما يجدوا ردا على أسئلة مثل : هل الحركات الإسلامية المعاصرة مرحلة فى طريق التحرير يؤدى فى نهاية المطاف إلى قبول الاشتراكية - أعنى هل هى خطوة أولى لاتلبث أن تتبين ضرورة الاستناد إلى أسلوب فى بناء المجتمع سبق أن جربته مجتمعات أخرى نامية وأحرزت بفضله نجاحا ملحوظا ، ومن ثم فإن أية ثورة إسلامية لابد أن تفضى آخر الأمر إلى شكل من أشكال الثورة الاشتراكية ، حتى ولو لم تطلق على نفسها هذا الاسم ؟ أم أن هذه الحركات تستهدف الإسلام بوصفه غاية فى ذاته ، وتريد منه أن يكون أيديولوجية بديلة ، ترجع إلى جذور أبعد بكثير من الايديولوجية الاشتراكية ؟ وفى هذه الحالة الأخيرة ، هل تظل الايديولوجية الإسلامية محتفظة باستقلالها وهويتها الخاصة ، التى تميزها عن سائر الأطر الفكرية السائدة فى العالم المعاصر ، أم أنها تنزلق تدريجيا إلى محاربة الشيوعية بالذات ، وتتحول - عن وعى أو بغير وعى - إلى أداة يستخدمها ويفيد منها المعسكر الرأسمالى فى سعيه إلى السيطرة على العالم عسكريا واقتصاديا ؟ تلك ، بلا جدال أسئلة حيوية لابد أنها تشغل أذهان مفكرى المعسكر الاشتراكى ، وخاصة فى الاتحاد السوفياتى ، وتدل على نوع الاهتمام الذى يبديه ذلك المعسكر إزاء " اليقظة الإسلامية " .

* * *

ولكن ، ماموقف المفكرين فى البلاد الإسلامية ذاتها من هذه الموجة الجديدة التى تسعى إلى احياء القيم الإسلامية واتخاذها مرشدا وموجها للمجتمع ؟

لنبدأ بمواقف العلمانيين ، ولنأخذ مثلا واضحا محدد المعالم ، هو الثورة الإيرانية . فعلي الرغم من أن المفكرين العلمانيين ظلوا طويلا يقاومون تأثير الاتجاهات الإسلامية التي ترمى إلى صبغ الفكر السياسى والاجتماعى بصبغة دينية ، فإن الثورة الإيرانية ، وخاصة فى أيامها الأولى ، قلبت مفاهيمهم ، ودفعتهم إلى إعادة النظر فى الكثير من مسلّماتهم السابقة . وكانت نتيجة هذه المراجعة الفكرية أن أبدى الكثيرون منهم تحمسا هائلا للثورة الإيرانية ، بل لمبدأ الثورة الإسلامية ذاته ، ورأوا فيها الحل الذى ربما كان هو الوحيد المتاح أمام جماهير العالم الإسلامى فى ظروفه الحاضرة .

ذلك لأن الليبرالية ، بمفهومها المعروف فى الغرب ، والذى طُبق فى بعض البلاد الإسلامية خلال فترات معينة من تاريخها ، أصبحت فى الوقت الراهن معرضة لحملات كاسحة من التشويه وسوء الفهم ، ونجحت أجهزة الاعلام ، فى البلاد التي تسيطر عليها نظم عسكرية أو عشائرية (أعنى فى مجموعة من أهم البلاد الإسلامية وأقواها تأثيرا) ، فى تلطيخ سمعتها وادانتها لأسباب لم تكن الليبرالية ذاتها ، فى واقع الأمر ، مسئولة عنها فى معظم الأحوال . وهكذا تُتهم

التجربة الحزبية المحدودة النطاق ، القصيرة الأجل ، التى مرت بها بعض البلاد الإسلامية ، بأنها كانت فاسدة ، وفاشلة ، وتأخذ الأجيال الجديدة من الشباب هذا الاتهام على أنه قضية مسلّم بصحتها ، لأنها لم تعاصر التجربة القديمة ، ولأن وسائل الاعلام ، وربما الثقافة والتعليم الرسمى أحيانا ، يرددون على أسماعهم هذه التهمة وكأنها حقيقة لاسبيل إلى مناقشتها .

ومن ناحية أخرى ، فلن ينكر أحد أن المناخ الحقيقى لليبرالية ، الذى تبلغ فيه أوج ازدهارها ، هو المناخ الرأسمالى المكتمل النمو . ولما كانت البلاد الإسلامية بعيدة عن هذه المرحلة حتى الآن ، ولم تنضج فيها الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية التي تجعل الليبرالية تنمو فى تربتها الحقيقية ، فإن من الطبيعى أن تبدو مبادئ الليبرالية غريبة عن هذه المنطقة من العالم .

ومن جهة ثالثة ، فإن هناك ارتباطا وثيقا بين الجو الليبرالى وبين سيادة العقلانية فى المجتمع . ففى جو المنافسة الحرة ، والمناقشات الحزبية المفتوحة ، يُفترض ـ نظريا على الأقل ـ أن صاحب الحجة الأكثر اقناعا هو الذى سيفوز بتأييد الجماهير . ومعنى ذلك أن الليبرالية تقتضى مستوى معينا من الوعى الجماهيرى لايبدو أن معظم الشعوب الإسلامية ، التى تتفشى فيها الأمية ، قد وصلت إليه فى المرحلة الراهنة من تاريخها .

فإذا تركنا الليبرالية جانبا ، وتأملنا الاشتراكية ، وصورتها الراديكالية فى الشيوعية ، وجدناها تعرض نفسها فى البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيدا ، وتكتب تحليلاتها بلغة لاتنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة ، وتغرق فى التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع ، مع أن فلسفتها قد بُنيت أصلا على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته . وهكذا أخفقت التيارات الماركسية ، بمختلف درجاتها ، فى تكوين حركة شعبية لها وزنها فى معظم البلاد الإسلامية ، وبدا فى حالات كثيرة أنها تخاطب نفسها وتعجز عن الخروج من شرنقتها .

ومن ناحية أخرى فإن تلك الاجتهادات المستقلة التي نجحت فى إقامة بناء اشتراكى فى مجتمعات لاتنطبق عليها المواصفات التى حددتها الكتابات الماركسية الأصلية ، كما هى الحال فى بعض التجارب الأفريقية ، وفى كوبا ، وفى فيتنام ، لم تعرف طريقها إلى العالم الإسلامى بعد . فمازالت الاشتراكية فى هذه المنطقة من العالم تنتظر المفكر الذى يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعه اجتهادا أصيلا يأخذ فى حسبانه كل السمات النوعية للبيئة الخاصة التى يعيش فيها ، إلى جانب استرشاده بالمبادئ العامة للنظرية . ومادامت الاشتراكية فى العالم الإسلامى ، لم تصل بعد إلى هذه المرحلة ، بل تعتمد على المحاكاة والنقل أكثر مما تعتمد على التأصيل والابتكار ، فمن الصعب أن نتصورها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير على نطاق واسع .

وهكذا تظهر الأيديولوجيات ، التى قد تنجح فى مناطق أخرى من العالم ، عاجزة عن إحداث

تأثير جماهيرى حقيقى فى العالم الإسلامى . وهذا الواقع ذاته هو الذى يدفع الراديكاليين أنفسهم إلى البحث عن حلول بديلة ، وعندما جاءت الثورة الإيرانية ، بدا للكثيرين أن الاجابة عن أسئلتهم قد أتت من ذلك المكان غير المتوقع .

فواقع العالم الإسلامى ، فى معظم أرجائه ، هو واقع جماهير أمية ينقصها الوعى السياسى والعقلانية ، وهو أيضا واقع بطش واستبداد وكبت للحريات من جانب القوى المعادية للجماهير . فى مثل هذا الواقع يبدو أن الإسلام هو القوة الهائلة التى هى وحدها القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها ودفعها إلى الوقوف أمام القوى الغاصبة ومقاومتها إلى حد الاستشهاد . وهكذا رأى بعض الراديكاليين فى العالم الإسلامى أن الثورة الإسلامية قد تكون هى الصيغة الوحيدة الفعالة والناجحة ، المتاحة فى هذه الظروف ، وأصبحوا على استعداد لقبول مبدأ الثورة المرتكزة ، فى بدايتها على الأقل ، على الدين ، والتى تفتح الباب بعد ذلك لشتى أنواع التطورات والتفاعلات .

على أن مفهوم " البعث الإسلامى " ، فى المرحلة الراهنة من تاريخ البلاد الإسلامية ، يتعرض لقدر كبير من الخلط . ولو كان لى أن أحدد الشكل الرئيسى الذى يتخذه هذا الخلط ، لقلت إنه فقدان القدرة على التمييز بين اتجاهات إسلامية تدعو إلى التغيير ، واتجاهات أخرى تدعو إلى تثبيت الأوضاع أو العودة بها إلى الوراء . وفى زحمة الحديث المحموم عن اليقظة الإسلامية ، تجد أشد الفئات رجعية تتصور أنها جزء من هذه " اليقظة " مع أن دعوتها فى حقيقتها " نوم " لايقظة ، وموات لا " بعث " . غير أنها تتعلق بآخر عربات القطار ، وتدعو إلى تعاليمها المتخلفة على أساس أن العالم كله قد شهد للبعث الإسلامى بالحيوية والانتشار ، ومن ثم فليقبل المسلمون أفكارهم ويعودوا ألف سنة إلى الوراء مادامو جزءا من هذا " البعث " ! والحق أن هذا الخلط قد فرض نفسه على الكثيرين : فقد قرأت لباحثين أجانب يُفترض فيهم التدقيق ، بل ولكتاب من بلاد إسلامية متعددة ، من بينها إيران ، كتابات يتحدثون فيها عن أحد أئمة المساجد فى القاهرة على أنه مظهر لحركة البعث الإسلامى فى مصر . وإمام المسجد هذا ، الذى اكتسب شهرة هائلة فى السنوات الأخيرة ، وأصبحت الشرائط التى سجلت عليها خطبه تباع فى طول البلاد العربية الإسلامية وعرضها ، يعتمد على رصيد واحد أساسى ، هو طريقته فى الالقاء ورفع نبرة الصوت وخفضها . أما المضمون ذاته ، وأما البرنامج الذى يدعو إليه ، وأما الأفكار التى يتقدم بها إلى الناس ، فأنها آخر مايهتم به ، وهى على أية حال رجعية شديدة التخلف . وليست هذه هى الحالة الوحيدة ، بل إن هناك حالات أخرى عديدة حدث فيها خلط بين اتجاهات اسلامية رجعية يستحيل أن تشكل " بعثا " بأى معنى من المعانى ، وبين الاتجاهات التى تكافح من أجل أن تغير من واقع البشر عن طريق الإسلام ، أو تعيد تفسير الإسلام على نحو يسمح بتحقيق التغيير من خلاله .

وفى رأيى أن من واجب كل من يتصدى لرصد حركة الفكر فى العالم الإسلامى المعاصر أن يحلل ظاهرة الخلط هذه بعمق ووضوح . ذلك لأنها فرضت نفسها على الجميع ، باستثناء القلة

التى بلغ وعيها الفكرى مستوى عاليا . وكانت نتيجة الانتشار الهائل لهذا الخلط أن تأثرت النظرة التقليمية إلى الإسلام تأثرا سلبيا بتلك العناصر المتخلفة التى ارتبطت بها فى أذهان الناس ، وربما فى أذهان أصحابها أنفسهم . كما اكتسب أصحاب الاتجاهات المتخلفة أفضالا لايستحقونها لأنهم تعلقوا ، كما قلت ، بقطار " الصحوة " الإسلامية . ومن ثم فإن المهمة الأساسية التى تقع على عاتق المفكر ، فى أيامنا هذه ، هى أن يبحث عن " المعايير " التى تتيح للناس أن يميزوا بين صحوة إسلامية داعية إلى تغيير واقع المسلمين إلى الأفضل ، وأخرى لا هدف لها إلا إرجاع الزمان إلى الوراء ، والوصول بالمسلمين ، باسم " الصحوة " ، إلى حالة من التخدير لن " يصحوا " منها إلا بعد أن يكون الأوان قد فات .

فما هى إذن هذه المعايير ؟ وكيف يتسنى لعقل المسلم العادى أن يميز بين الاتجاهات الايجابية والاتجاهات السلبية فى الدعوات الإسلامية التى تنهال عليه من كل جانب ؟ سأحاول فيما يلى أن أعدد بعضا من المشكلات الرئيسية ، التى يتحدد فى ضوئها موقف كل جماعة تدّعى أنها جزء من الصحوة الإسلامية . ومن خلال هذا الموقف ، نستطيع بحق أن نحكم على هذه الجماعة ، وعلى كل من يمثلها ، إن كانت تعاليمهم كفيلة حقا بإحداث نهضة أو يقظة إسلامية ، أم أنها فى حقيقتها " نكسة " و " غيبوبة " تنسب إلى نفسها القدرة على " البعث " زورا وبهتانا .

١ ـ مشكلة الشكل والمضمون :

تعد هذه مشكلة المشاكل بالنسبة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة . ذلك لأن الغالبية العظمى من هذه الحركات تركز كفاحها على الجوانب الشكلية من العقيدة ، أعنى تلك الجوانب التى تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين ، والاستجابة لبعض الأوامر والنواهى التى لاتمس ، فى الأغلب ، الحياة العامة فى المجتمع . وهذه قصة معروفة : فكلنا نرى من حولنا أولئك الشبان أو الشابات الذين يركزون " كفاحهم " الدينى على ميدان الملابس ، وأداء الفروض ، ومنع كافة أشكال الاختلاط بين الجنسين . وهم يحاربون فى هذا الميدان بلا هوادة ، ويعتقدون أنهم أرضوا ضمائرهم وأرضوا ربهم ، لو نجحوا ـ مثلا ـ فى قطع اجتماع من أجل إقامة صلاة المغرب ، أو فى فصل الطلاب عن الطالبات فى قاعة المحاضرات ، أو فى الدعوة إلى ملابس تخفى كافة معالم جسم المرأة ، باستثناء العينين ، فى قيظ الصيف ، أو فى إثارة ضجة اعلامية هائلة تدافع عن تربية اللحى لدى الرجال .

ولابأس على الشاب المتدين إن هو تمسك بشعائر عقيدته على هذا النحو ، غير أن من واجبه أن يعلم أن هذا ليس ميدان الكفاح الوحيد ، بل هو ، إذا شئنا الدقة ، أسهل الميادين جميعا . ذلك لأن ارتداء زى معين ، أو أداء شعائر معينة ، هو أيسر الأمور ، والمحك الحقيقى لقوة الإنسان المعنوية هو سلوكه فى الميادين التى تمتحن فيها مصالحه ، وتتطلب منه تضحية جسيمة .

ولكم بحّت أصوات المتحاورين مع أنصار هذه الحركات الدينية ، مطالبين إياهم بأن يدلوا بآرائهم

فى المشكلات الحقيقية التى يتعرض لها الإنسان المسحوق فى معظم أرجاء العالم الإسلامى : فهل يقبل الدين ذاته أن نولى موضوع الاختلاط أو الحجاب اهتماما يفوق بكثير ما توليه لموضوع العدالة الاجتماعية أو نوع التحالفات الدولية التى تخدم قضايانا أو أسلوب الحكم فى البلاد ؟ هل يرضى الدين أن نتجاهل هذه الأمور التى تمس صميم حياة كل فرد فى المجتمع ، أو تصدر عنها أحكاما غامضة شديدة العمومية ، لاتقبل التنفيذ عمليا ، وتؤدى فى الواقع إلى ترك هذه المسائل خاضعة لهوى من يعيثون بها من الطغاة والمستبدين ؟ ما من حوار دار بين أنصار الجماعات الدينية وخصومها إلا وأثيرت فيه هذه المشكلة ، واشتد الالحاح على الأولين كيما يوجهوا اهتمامهم إلى المشكلات المصيرية التى تتحكم فى حياة الإنسان المعاصر ، ويقدموا عنها برنامجا محددا يمكن تنفيذه ، ومع ذلك فإن النتيجة فى جميع الحالات سلبية ، ومازال الناس ينتظرون هذا البرنامج بلا جدوى .

والحق أن الاهتمام بالأمور الشكلية يبدو أمرا غير مفهوم . ولكى تزيد هذا الأمر وضوحا فإننا سنقسم تلك الشكليات إلى ثلاث فئات ، يمكن تحليل كل فئة منها على نحو يتكشف فيه قصور الموقف الذى تتخذه منها الجماعات الدينية .

أ ـ أولى هذه الفئات تتعلق بالمظهر الخارجى والملبس . فإطلاق اللحية وحلق الشارب وارتداء الجلباب إلى منتصف المسافة بين الركبة والقدم ، أمور يرونها أساسية للشاب المتحمس لدينه ، ويقابلها الحجاب عند الفتيات .

والأمر الذى لايناقشه أنصار هذه الاتجاهات هو أن الملابس ، بوجه عام ، لها وظيفة اجتماعية فى الأساس ، وأن ملابس كل عصر وكل بيئة تتحدد تبعا لنوع الأعمال التى يقوم بها الناس فى البيئة المعينة ، ومن ثم فإذا تغيرت أعمال الناس وبيئتهم كان من الحمق أن يتمسكوا بشكل للملابس كان يصلح لأداء أعمال مختلفة فى بيئات مختلفة . وحتى لو كان هناك نص دينى يدعو إلى ملابس بشكل معين ، فلماذا لايفسر هذا النص على أنه من ذلك النوع من النصوص التى كانت تصدر أحكاما لمناسبات معينة (وماأكثرها) وليست من النوع الآخر الذى يصدر أحكاما مطلقة ؟ ولماذا نقتدى بالسلف فى شكل ملابسهم ولانقتدى بهم فى ركوب دوابهم أو سكن خيامهم أو أكل ثريدهم وقديدهم ؟

ب ـ أما الفئة الثانية فهى فئة الأمور المتعلقة بالحياة الجنسية بوجه عام . ولاشك أن حجاب المرأة ينتمى إلى هذه الفئة ، مثلما ينتمى إلى الفئة السابقة . ولكن من المعروف أن التركيز على منع الاختلاط بين الجنسين يمثل جانبا رئيسيا من جوانب " كفاح " الجماعات الإسلامية . وكل من عاش فى جو الجامعات ومعاهد العلم العربية يعرف هذه الحقيقة ويلمس لها كل يوم أمثلة صارخة .

هذه التحريمات التى تستهدف إقامة حواجز قاطعة بين نصفى المجتمع تقدَّم إلينا على أنها

تستهدف " العفة " وترمى إلى صون الأخلاق . غير أن حقيقة الأمر هى أن التحريم المفرط لأبسط مظاهر الاختلاط واعطاء الجنس بوجه عام حجما أكبر بكثير من حجمه الحقيقى ، وكأنه هو المشكلة الكبرى التى تتوارى إلى جانبها مشكلات الخبز والمأوى والأحساس بالعدل والأمان ـ هذا التحريم المفرط هو ذاته شكل من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس ، وهو الوجه الآخر لنفس العملة ، أعنى الحرمان ، وربما الشبق . ومن المؤكد أن أى محلل نفسانى قادر على أن يكتشف الكثير من العقد وراء هذا التصور المبالغ فيه لدور الجنس فى حياة الإنسان .

جـ ـ أما الفئة الثالثة من الاهتمامات التى نسميها شكلية ، فهى فئة الشعائر الدينية . وهذه الفئة ، وإن كانت تُقصد لذاتها فى الدين بوصفها أركانا أساسية فيه ، لابد أن تترجم إلى أفعال تنعكس إيجابيا على حياة الناس ، وإلا فقدت فعاليتها ولم تعد مقبولة حتى من وجهة نظر الدين نفسه . فكم من أحاديث نبوية تؤكد أهمية المعاملة بوصفها المظهر الأساسى للدين ، وتندد بأولئك الذين يقومون ويقعدون دون أن ينفعوا الناس بشئ . وأمثلتنا ونكاتنا الشعبية حافلة بالسخرية من أولئك الذين يؤدون فروض الصلاة والصوم والحج ولكنهم يغتالون أموال الناس أو يغشونهم . ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، أن القيمة الحقيقية للشعائر إنما تكمن فى تلك القوة المعنوية التى تمكّن الإنسان من مواجهة الظلم والطغيان ، والسعى إلى أداء عمل نافع للمجتمع ، أما التركيز على شكلية الشعائر دون اكتراث بما تؤدى إليه من مضمون ، فهو فى حقيقته تستر على المظالم ومساندة للاستبداد .

وهنا نعود مرة أخرى إلى ضرب مثال مستمد من ظاهرة التحجب ، التى يُنظر إليها على أنها تمثل بدورها شعيرة من الشعائر . فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يدعون إلى التحجب استجابة لنص دينى يرددونه على مسامع الجميع ، وينشرون دعوتهم بين الفتيات من خلاله . ومع ذلك فإن هذا النص يقبل تفسيرات اجتماعية تختلف فى مرماها اختلافا كبيرا عن أهداف هـــذه الدعوة ، وتؤدى إلى النظر إلى هذا النص على أنه لايتضمن تشريعا دائما ، وإنما يعبر عن ظرف خاص مؤقت فحسب (*) .

(*) يشير الدكتور عبد السلام الترمانينى فى كتابه القيم : " الرق ، ماضيــه وحاضــره " (سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب فى الكويت ، نوفمبر ١٩٧٩) إلى الأصل الاجتماعى الموقوت بظروف معينة لظاهرة حجاب المرأة ، فيقول إن الوضع الاجتماعى للجوارى كان يستلزم أن تكون الجارية مكشوفة لترغيب الناس فى شرائها ، ومن ثم كان الحجاب ضروريا للحرائر حتى يتميزن عن الجوارى ، ولايصيبهن مكروه من أولئك الذين كانوا يتعرفون على الجارية من ملبسها . وهكذا كان ارتداء الجلباب فى الآية (يأيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ، ذلك أدنى أن يعرفن ، فلايؤذين ، وكان الله غفورا رحيما) ـ كان ذلك دعوة إلى دفع الأذى عن الحرائر حتى لايختلط الناس بينهن وبين الجوارى . وينبهنا المؤلف إلى حقيقة هامة ، وهى أن عمر بن الخطاب كان يمنع الجوارى من التحجب بالقوة ، حتى لايتشبهن بالحرائر ، وينتهى من ذلك إلى القول بأن " حجب المرأة الحرة كان تدبيرا قضت به الظروف الطارئة على المجتمع الإسلامى " (ص ١٢٥ ـ ١٢٦) . وهكذا لم يكن الحجاب تشريعا عاما للنساء (بدليل منع الجوارى منه بالقوة) وكان مرتبطا فى أصله بظروف خاصة ، هى الرغبة فى التمييز بين الحرة والجارية ، ومن ثم تثور علامة استفهام كبيرة فى هذا الصدد : لمصلحة من تفسر الآية المذكورة على أنها تشريع غير مقيد بزمن معين ؟ وما معنى التحجب فى عصر اختفت فيه الجوارى ، ولم تعد المرأة الحرة بحاجة إلى الحجاب لكى تتميز به عن الجارية ؟

ويجد هذا التفسير الشكلي للحجاب قبولا واسعا فى كثير من المجتمعات الإسلامية التى تسودها ازدواجية الحرمان من الجنس الآخر وتحريمه ، والرغبة العارمة فى الجنس مستترة وراء قناع من العفة المتطرفة ، أو على الأصح معبرة عن نفسها ، عن طريق شكل واضح من أشكال " الاعلاء والتسامى " ، من خلال هذه العفة المفرطة . وليس من الصعب أن نضيف تفسيرات نفسية واجتماعية أخرى لهذا الانتشار الواسع لظاهرة الحجاب : فالمرأة المحجبة تصبح ملكا خاصا لرجلها وحده ، حتى بالنسبة إلى أعين الآخرين ونظراتهم - التى هى فى المجتمعات الشرقية نظرات جائعة فى أغلب الاحيان . والحجاب يضفى على المرأة " ضمانة " ترضى غرور الرجل الشرقى وتهدئ مخاوفه الدائمة وعدم ثقته الأزلية فى الجنس الآخر .

أما بالنسبة إلى المرأة التى ورثت تاريخا طويلا من القهر والاستعباد الرجولى ، فإن الحجاب وسيلة لتأكيد نقائها ، وهو بالنسبة إلى الفتاة قبل الزواج " ورقة ضمان " تشجع الراغب فى الزواج وتطمئنه ، وبالنسبة إلى المتزوجة وسيلة لتحقيق تلك الازدواجية التى قد تكون أحيانا ذات نتائج مدمرة . أعنى أن تكون المرأة قديسة فى أعين الآخرين ، وتتحول مع زوجها إلى امرأة فائضة بالأنوثة ، حتى تعوّض له خشونة المظهر الخارجى ، وتثبت له أنها لازالت المرأة القادرة على تلبية احتياجاته العاطفية والحسية . وعليها أن تبحث عن الصيغة التى تتيح لها التوفيق بين هذين النقيضين .

٢ - مشكلة الفرد والمجتمع :

لاحظنا من قبل أن من أكبر المشكلات التى تواجه الجماعات الإسلامية المعاصرة ، افتقارها إلى برنامج اجتماعى محدد المعالم . وحين يتحدث المرء عن برنامج فإنه يعنى :

أ - وجود تخطيط واضح يبين الاتجاه الذى سيسير فيه المجتمع ككل بصورة محددة . والوضوح والتحديد هنا ضروريان ، لأن المجتمع لايمكن أن يسير بعبارات انشائية ومبادئ هلامية واتجاهات شديدة العمومية . فالغموض يفتح الباب لشتى أنواع التفسيرات ، وحين يقتصر البرنامج على مبادئ عامة يصبح من الممكن استغلال هذه العمومية المفرطة والغموض الشديد من أجل جذب المجتمع فى اتجاهات رجعية أو مستبدة أو استغلالية ، مادام المبدأ العام يتسع لكل شئ .

ب - وجود خطة قابلة للتطبيق فى المجتمع الحديث . فالاستشهاد المستمر بحكم ومبادئ وأحداث ووقائع تفصلنا عنها مئات السنين ، يمكن أن يفيد فى ضرب المثل وحفز الهمم ، ولكنه لايكفى لادارة شئون مجتمع يعيش وسط عالم تتفاعل أحداثه وتتبدل مواقعه يوما بعد يوم . ومن هنا كان من الشروط الواجب توافرها فى أى برنامج تتقدم به أية جماعة أو أى حزب ، أن يحدد لنا الطريقة التى يمكننا أن نواجه بها ظروف عالم سريع التغير ، وتيارات عالمية لاترحم المتخلف أو الخيالى أو الغارق فى أحلام الماضى . ولابد لمثل هذا البرنامج أن يدرك بوضوح ووعى

كاملين ، الاختلاف الأساسي بين تلك المجتمعات القديمة البسيطة التي ينظر إليها باعتبارها مثله الأعلى ، وبين المجتمعات الحديثة الشديدة التعقيد .

وحين يتأمل المرء دعوات الجماعات الإسلامية المعاصرة في ضوء هذين المعيارين ، يستطيع أن يستنتج بوضوح أنها تفتقر إلى برنامج اجتماعي بالمعنى الذى حددناه . وكل محاولات الاجتهاد التى قد يبذلها هذا المفكر أو ذاك ما زالت في مرحلة التحسس الأولى ، ومازالت هناك هوة شاسعة بين تلك الاجتهادات المتناثرة وبين مانطلق عليه اسم " البرنامج " بالمعنى المتكامل لهذه الكلمة .

ولكن المشكلة الحقيقية لاتكمن فقط في عدم وجود برنامج محدد المعالم ، قابل للتطبيق في ظروف المجتمع الحديث ، لدى هذه الجماعات ، بل ربما كان الأهم من ذلك هو أن أيديولوجيتها السائدة حاليا لاتهتم كثيرا بوجود مثل هذا البرنامج . ذلك لأن الاتجاه السائد لدى الجماعات الدينية ، منذ أن تبلورت دعوة الجماعة الأم ، وهي " الإخوان المسلمون " ، هو تركيز الاهتمام على الفرد ، وتجاهل البعد الاجتماعي أو السكوت عنه . وهكذا فإن منظّرى هذه الجماعات ، عندما يثار ضدهم الاعتراض القائل بأن دعوتهم تفتقر إلي برنامج اجتماعي واضح المعالم ، يردون بأن هدفهم الأول هو بناء " الفرد المسلم " ، وحين يتحقق هذا الهدف ، يصبح إصلاح أمور المجتمع أمرا هينا .

والفلسفة الكامنة من وراء هذا هي أن المجتمع ليس إلا مجموع أفراده ، وأن اصلاح الأفراد معناه اصلاح المجموع . وتلك بغير شك " نظرة تجزيئية " ، أو إن شئت فقل انها " نظرة ذرية " إلى المجتمع ، لأنها تتجاهل أمرين على جانب كبير من الخطورة :

الأول هو أن المجتمع ليس مجرد مجموع أفراده . فالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها ، تتجاوز نطاق الأفراد المكوّنين لها ، وله قوانينه ومطالبه ومقتضياته الخاصة التي تزيد عن كونها حاصل جمع آلي لاتجاهات الأفراد المكوّنين له .

والثاني هو أن هذه النظرة تتناول وجها واحدا من أوجه ظاهرة ذات جانبين متفاعلين ، يستحيل الفصل بينهما . فإذا قلنا إن اصلاح المجتمع ينبغي أن يسبقه اصلاح الأفراد الذين يؤلفونه ، لكان من الطبيعي أن يعترض علينا من يقول : وكيف نصلح الأفراد إن لم نصلح المجتمع الذى يعيشون فيه ؟ هل يمكن اصلاح الأفراد في فراغ ؟ أليس الفرد مرتبطا ارتباطا عضويا بالمجتمع ، وبالبيئة التي يعيش فيها ؟ ألا تفترض تلك النظرة التي تبدأ بالفرد ، نوعا متعسفا من التجريد ، نتصور فيه أن من الممكن وجود كيان منعزل اسمه الفرد ، قابل للاصلاح بغض النظر عن حالة " الوسط " الذى يعيش فيه ويتفاعل معه ؟ وهل من المعقول أن يظل المجتمع فاسدا ، ثم نبدأ بإصلاح أفراده على أمل أن هؤلاء هم الذين سيصلحونه فيما بعد ؟

إن شعار " اصلاح الفرد " ، أو تكوين " الفرد المسلم " ـ والتعبير الأخير لايعني فردا متدينا

فحسب ، بل يعنى فردا مثاليا تتوافر فيه كل القيم الايجابية التى يدعو إليها الدين - هو من الناحية العملية شعار عسير التطبيق ، وهو على الأرجح غير قابل للتنفيذ عمليا . ذلك لأن معناه هو أن تتناول كل فرد فى المجتمع وتعمل على تربيته وتقويمه وتوجيهه وجهة سليمة . وبالإضافة إلى الصعوبة العملية الهائلة لهذا النوع من اعادة بناء الأفراد ، فإن نتيجته الفعلية تظل غير مضمونة ، لأن الكثيرين سيسلكون ظاهريا كما لو كانوا قد انصلحوا بالفعل ، بينما يكونون فى حقيقتهم فاسدين ، ولن تكون لدينا الوسائل التى تتيح لنا استطلاع مكنونات ضمائرهم .

وعلى العكس من ذلك ، فإن البدء بالمجتمع ، أعنى التركيز على اصلاح الوسط الذى يعيش فيه الأفراد عن طريق اقامة إطار من العلاقات الإنسانية ، غير الاستغلالية ، يضم أفراد المجتمع ويظللهم ، هو أفضل الطرق لبناء الفرد الصالح ، وهو فضلا عن ذلك طريق مضمون . وهذا الطريق قابل للتنفيذ عمليا ، ويمكن على الدوام التحقق من نتائجه ، على عكس تلك العملية الشاقة ، المستحيلة ، التى نتناول فيها كل فرد لكى نجعل منه انسانا صالحا .

والواقع أن الاعتراضات على أسلوب " بناء الفرد الصالح " - وهو المقصود بالفرد المسلم - لا نهاية لها . فبأى معنى يكون الفرد صالحا ، وفى أى مجال ؟ هل يكون صلاح الاقطاعى هو نفسه صلاح فلاحه الأجير ، وهل تعنى التقوى عند صاحب العمل نفس معناها عند العامل ؟ أليس تركيز الجهود على الأفراد ، مع تجاهل الإطار الاجتماعى أو إرجائه إلى مرحلة لاحقة ، نوعا من التستر على الاستغلال والمظالم القائمة ، إن لم يكن تواطؤا معها ؟ وأخيرا ، هل سيصبح المجتمع صالحا بصورة آلية بعد أن نبنى " الفرد المسلم " على مستوى المجتمع كله ، أم أننا سنحتاج ، حتى بعد بناء الأفراد جميعا ، إلى ضوابط وقواعد هادية ، أى إلى برنامج ؟ وإذا كنا حتما سنحتاج إلى مثل هذا البرنامج ، فلماذا لاتحدد معالمه مقدما لكى توجه على أساسه أساليب تربيتنا للفرد المسلم ؟

~~هذه كلها أسئلة يثيرها مبدأ " بناء الفرد قبل اصلاح المجتمع " أو مبدأ " بناء الفرد هو ذاته~~ اصلاح المجتمع " . وأحسب أن محصلتها النهائية هى أنه لا مهرب لأى مذهب جماهيرى ، فى عصرنا الحاضر ، من أن يحدد بوضوح برنامجه للخروج بالمجتمع من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد ، حتى لو كان هذا المذهب يعتقد أن جهده الحقيقى ينبغى أن يركز على الأفراد ، لا على المجتمع .

٣ - مشكلة الدين والسياسة :

تعد هذه المشكلة ، فى نظر الجماعات الدينية ، جزءا من مشكلة أخرى أعم ، هى مشكلة الدين والدنيا . فهناك مبدأ عام تدافع عنه هذه الجماعات ، هو أن الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية والحياة المادية أو الروحية للإنسان . ولما كانت السياسة أو الحكم شكلا من أشكال الحياة

الدنيوية ، فلا بد أن تخضع بدورها لأحكام الدين .

وتذهب الجماعات الإسلامية إلى أن الدين الإسلامي يتوجه إلى الإنسان برسالة مفصلة تنظم له كافة أمور دنياه وآخرته . غير أن من الواضح أن لجميع العقائد التي عرفها البشر وجها دنيويا ، لأنها على الأقل موجهة إلى إنسان حي يعيش على سطح هذه الأرض . وحتى لو كان معظم ما تقول منصبا على حياة أخرى غير هذه الحياة الأرضية ، فإن كلامها عن الحياة الأخرى موجه إلى الإنسان " في هذه الحياة " ، ومن ثم فأنه يهدف إلى توجيه هذه الحياة الأرضية ذاتها توجيها معينا عن طريق التنبيه الدائم إلى وجود حياة أخرى ، وبهذا المعنى تكون للعقائد الأخروية ذاتها جوانب دنيوية . ولو تناولنا المسيحية على وجه التخصيص ـ وهي التي تقوم الجماعات الإسلامية على الدوام بمقارنات صريحة أو ضمنية معها ـ لوجدناها قد تضمنت جوانب دنيوية شديدة الوضوح في عصورها الأولى . وحسبنا أن نلقي نظرة إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى لكـي ندرك أن طموحها كان يتجه إلى تنظيم كافة جوانب حياة الإنسان على هذه الأرض ، إلى جانب اعداده للحياة الأخرى . صحيح أنها لم تكن تجد في كتبها المقدسة نصوصا مفصلة تنظم شئون الحياة الدنيوية ، كما هي الحال في الإسلام ، ولكن الكنيسة كانت قادرة على إيجاد البديل ووضع التفسيرات التي تكفل لها الهيمنة على أمور الدنيا . ولم تتخلّ المسيحية عن هذا الطموح الشامل إلا في مرحلة لاحقة ، وكانت في ذلك مرغمة لأن التطور المكتسح الذي طرأ على أوروبا منذ عصر النهضة كان لابد أن يؤدي بها إلى التراجع والانكماش . ومع ذلك فإن أحلام السيطرة الشاملة مازالت تراودها حتى اليوم ، ويكفي دليلا على ذلك أن نتأمل معركة قوانين الاجهاض في فرنسا وايطاليا ، والدور المستميت الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية ، على المستوى السياسي إلى جانب المستوى الديني ، لكي ندرك أن الرغبة في تنظيم جوانب الحياة الدنيوية مازالت قائمة . وربما كان الأهم من ذلك أن نرجع إلى الدور الخطير الذي لعبته الأحزاب " الديموقراطية المسيحية " ، في بلاد أوروبية هامة على رأسها ايطاليا وألمانيا الغربية ، منذ الحرب العالمية الثانية . صحيح أن هذه كانت أحزابا تمارس السياسة بكلّ ألاعيب الحياة الدنيوية ومؤامراتها ، وأحيانا لاأخلاقياتها ، ولكن الايديولوجية الدينية ظلت تؤدي دورها الحاسم في التأثير على عقلية الجماهير العريضة من المواطنين ، وتقوم بدور أساسي في تحديد اتجاهاتهم .

وهكذا يبدو أن طموح أية عقيدة دينية يتجه إلى شمول كافة مرافق حياة الإنسان ، وأن انكماش هذا الطموح أو التزامه حدودا أكثر حكمة وتعقلا وأقرب إلى إدراك متطلبات التطور الإنساني الحر ، لايحدث إلا بعد مرحلة تاريخية معينة يُستعاد فيها التوازن بين المطالب الدينية ومقتضيات الحياة الإنسانية المتغيرة . ففي البداية يكون الاتجاه إلى الشمول هو السائد ، وبقدر ما يتحقق التطور والتقدم في المجتمع يتراجع هذا الشمول وتفرض متغيرات الحياة نفسها . وبهذا المعنى نستطيع أن نفسر الدعوة الحالية إلى الدمج بين الدين والسياسة أو الدين والحكم في العالم الإسلامي . ففي معظم فترات القرن العشرين لم يكن صوت هذه الدعوة عاليا ، بالرغم من وجود ممثلين متحمسين لها . وإذا كانت قد عادت بقوة عارمة منذ السبعينيات بوجه خاص ، فلابد أن

يفسر ذلك فى ضوء التخلف الشامل الذى طرأ على العالم الإسلامى ، والعالم العربى ، فى هذا العقد الأخير على وجه التخصيص ـ هذا العقد الذى أعقب هزيمة ١٩٦٧ الساحقة ، والذى شهد " نكسات " عديدة إلى جانب ما يسمى " بالنكسة " العسكرية : نكسة فى السياسة الخارجية ، حيث تزايد الاتجاه إلى الارتماء فى أحضان الامبريالية العالمية ، ونكسة فى السياسة الداخلية وأساليب الحكم ، حيث بلغ القمع والارهاب والافتقار إلى الديمقراطية أقصى درجاته ، ونكسة فى الثقافة والفكر ، حيث عادت أشد الاتجاهات تخلفا وأكثرها جهلا لطبيعة العصر إلى الاطلال بوجهها المظلم من جديد ، ونكسة فى الاقتصاد والمجتمع ، حيث أخفقت المجتمعات الإسلامية إخفاقا ذريعا فى حل مشكلة العدالة الاجتماعية والافادة من امكانياتها من أجل تحقيق تنمية حقيقيـــة . وبالاختصار ، فإن اقتران الدعوة إلى اخضاع السياسة للدين بفترة التخلف الشامل هذه ، هو دليل بالغ على صحة ما نقول به من أن طموح التنظيمات الدينية إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الإنسان لايحدّ منه إلا التقدم العقلى والاجتماعى للمجتمع ككل . ويبدو أن هذا قانون عام ينطبق على تطور العقائد ، وإن كانت درجة اصرار كل عقيدة على تنظيم حياة الإنسان الدنيوية تختلف فى شدتها من مجتمع إلى آخر .

فى ضوء هذا التحليل العام تظهر الدعوة التى تتحمس لها الجماعات الإسلامية فى الوقت الراهن على أنها جزء من ظاهرة أعم ، هى اتجاه التنظيمات الدينية فى مراحل من التاريخ لها سماتها الخاصة ، إلى السيطرة على كل جوانب الحياة الإنسانية . وحين يطبق هذا الاتجاه على العالم الإسلامى نجده يعبر عن نفسه فى ذلك الشعار المعروف الذى يسيطر على عقول الكثير من المسلمين المعاصرين ، وهو أنه ، مادام الإسلام دينا ودنيا ، فلا بد أن تكون له الكلمة الأولى فى السياسة وتدبير شئون الحكم .

هذه القضية الهامة تحتاج إلى تحليل يلقى الضوء على جوانبها المختلفة ، ويحدد مدى امكانيات الانتقال بها من مستوى الشعارات إلى مستوى التطبيق الفعلى . ولهذا التحليل عناصر متعددة ، سنقتصر الآن على عرض أهمها :

أولا : يرتكز الداعون إلي الجمع بين الدنيا والدين ، ومن ثم بين العقيدة والسياسة ، على مبدأ صلاحية النص الدينى لكل زمان ومكان . وهذا المبدأ فى ذاته يولّد تناقضا أساسيا عند تطبيقه على القضية التى نقوم الآن بتحليلها . ذلك لأن " الدنيا " بطبيعتها متغيرة ، وأحوال المجتمع و الإنسان والسياسة لاتكف عن التطور . وهذه فى نظر أى انسان لديه الحد الأدنى من الثقافة العصرية بديهية لاتناقش . فكيف يمكن التوفيق فى هذه الحالة بين مبدأ سريان النص على كل زمان ومكان ، ومبدأ " الإسلام دين ودنيا " ، إذا كانت " الدنيا " لا تكف عن التغير ـ والتغير معناه أن مايصلح لها فى زمان معين ، ومكان معين ، قد لايصلح فى زمان ومكان آخرين ؟

إن المخرج الوحيد من هذا التناقض هو الاقتصار على تأكيد الجوانب العامة فقط فى النصوص

الدينية ، وترك التفاصيل لاجتهادات كل عصر . غير أن هذا الحل يصطدم بعقبات ليست بالهينة على الإطلاق : مثل وضع الحد الفاصل بين ماينتمى إلى " المبدأ العام " وماينتمى إلى التفاصيل ، فضلا عن وجود كثير من " التفاصيل " التى تتناول أمورا فى صميم الحياة الإنسانية المتغيرة ، ضمن النصوص الدينية ، كأحكام المواريث والزواج والطلاق الخ ...

وهكذا يبدو أنه سيظل هناك صراع بين الطابع التفصيلى للنص الدينى ومدى شمول انطباقه . فكلما ازداد تفصيلا ، زادت صعوبة انطباقه فى ظروف الحياة الإنسانية الدائمة التغير . فإذا حُل هذا الصراع عن طريق الاكتفاء بأعم مبادئ العقيدة ، كان معنى ذلك أن ملء التفاصيل لابد أن يتم من مصدر آخر غير العقيدة ، هو مقتضيات العصر ومتطلبات المجتمع فى زمن معين ، وتجربة الإنسان وخبرته الدنيوية ، وكذلك مايستمده من خبرات المجتمعات والشعوب الأخرى . وبالاختصار فإن عنصر التغير وعنصر الشمول يتعارضان : فإذا عملت حساب تغير الأحوال البشرية ـ وهذه كما قلت بديهية لايجادل فيها أحد ـ كان من الضرورى أن يقل شمول النصوص وتقتصر على العموميات ، وإذا أصررت على التطبيق التفصيلى للنصوص كان معنى ذلك أنك تتجاهل حقيقة التغير .

ثانيا : يظل النص الدينى فى حاجة دائمة إلى البشر لكى يصبح حقيقة واقعة ويطبق فى مجال إنسانى ملموس . وعلى الرغم من أن الإسلام لايعرف كهنوتا ، ولايعترف بهيئة كنسية منظمة تكون " وسيطا " شرعيا بين كلمة الله وأفعال الإنسان ، فإن تفسير النص الدينى على يد إنسان ما ، يظل أمرا لامفر منه حتى يصبح هذا النص حقيقة واقعة . وهكذا يبدو من الضرورى وجود " توسط " بشرى من نوع ما ، بين النص وبين الواقع . وفى عملية التوسط البشرى هذه تظهر كافة الأخطاء والتحيزات التى يتعرض لها بنو الإنسان . فإذا كان النص إلهيا مقدسا فإن من يطبقه ويفسره إنسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية . وأخطر ما فى الأمر أن الإنسان الذى يتصدى لهذا التفسير والتطبيق ، سواء أكان رجل دين يشغل منصبا كبيرا ، أم كان حاكما تستند سلطته إلى أساس دينى ، يضفى على نفسه قدرا (يزيد أو ينقص) من تلك القداسة التى تتسم بها النصوص الدينية ، ويقدم أوامره أو فتاويه للناس بوصفها تعبيرا عن رأى الدين ذاته ، لا عن فهمه هو للدين ، ويصف معارضيه بأنهم أعداء الدين ، لا بأنهم اعداء طريقته الخاصة فى تفسير الدين .

إن الحكم تجربة بشرية ، قد تصيب وقد تخطئ . وحين نعترف منذ البداية بهذا المبدأ ، يصبح إمكان تصحيح هذه التجربة قائما على الدوام . ولكن الحكم الذى يرتكز على السلطة الدينية ـ والذى هو على الدوام حكم بشرى يعطى نفسه سلطة تفوق سلطة البشر ـ لايصحح خطأه بسهولة ، وربما أضفى على نفسه نوعا من " العصمة " يمنعه أصلا من الاعتراف بأى خطأ .

وأعظم مزايا الديمقراطية ، بوصفها تجربة بشرية فى الحكم ، تكمن فى نفس تلك الصفة التى يعيبها عليها خصومها من أنصار الحكم المرتكز على سلطة الدين . فهؤلاء الأخيرون يتهمون

الديمقراطية بأنها تستند إلى اتجاهات البشر وآرائهم وتفضيلاتهم ، والبشر بطبيعتهم متقلبون معرضون للخطأ ، على حين أن الحكم الديني يستمد تشريعه من مصدر يعلو على البشر وعلى أخطائهم ومظاهر ضعفهم . ولكن هذه الصفة بعينها هي التي تكمن فيها عظمة الديمقراطية .

فالبشر حقا كائنات تتسم بالضعف ، والتغير ، وربما الجهل ، وسوء التقدير ، غير أن الديمقراطية هي التي تتيح للبشر فرصة التعلم من أخطائهم ، وتصويبها بالتدريج ، واكتساب خبرة جديدة من كل تجربة فاشلة يمرون بها . إنها هي التي تنضج الإنسان وتصحح أحكامه وتكسبه وعيا بجوانب الضعف فيه ، وقدرة على تجاوز هذا الضعف . أما الحكم الديني ـ الذي هو كما قلنا حكم بشرى معرض بدوره لكل أخطاء البشر ـ فإنه لايعترف بأن الإنسان يتعلم من تجربته ، بل يفرض على الإنسان وصاية منذ باديء الأمر ، بحجة أنه " قاصر " . وهكذا يظل هذا " القاصر " عاجزا عن النمو والوصول إلى مرحلة النضج ، مادام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه .

إن جوهر الايمان هو الطاعة . ولكن ، مادام الحاكم بشرا كسائر الناس ، فإن أعظم صفة يستطيع أن يبثها في المحكومين هي أن يناقشوه ويعارضوه ويقفوا منه موقفا نقديا كلما وجدوا ما يستحق النقد . أما صفة الطاعة فهي أسوأ علاقة يمكن أن تربط محكوما بحاكم .

إن الطاعة هي الفضيلة الكبرى للجندي إزاء قائده . وعلاقة المحكوم بالحاكم ينبغي ألا تكون مماثلة لعلاقة الجندي بقائده : فليس للجندي أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه ، إذا أخطأ ، أن يعتزل . وكل الكوارث التي لحقت بالعالم الإسلامي عامة ، والعالم العربي خاصة ، على يد الحكومات العسكرية أو " ثورات " الضباط ، إنما ترجع إلى أن العسكريين يقيمون ، في ميدان السياسة ، علاقات مع المحكومين توازي علاقات الضابط بالجندي . وأخشى أن أقول إن الدعوة إلي الحكومة الدينية هي الوجه الآخر لهذا النمط من الحكم . فكلا النوعين حكم سلطوي ، لايرتكز على العقل والإقناع والنقد ، وكل ما في الأمر أن الحكم العسكري يرتكز على سلطة القوة والبندقية ، والحكم الديني يرتكز على سلطة الإيمان والمنبر .

وإذا كانت أقطار إسلامية عربية كثيرة قد خضعت طويلا لحكم النسر واعتادت أسلوب الحكم المرتكز على القوة ، وافتتنت بسلطة القوة وجبروتها في بعض الأحيان ، فإن حكم النسر هذا هو خير تمهيد لحكم العمامة ، لأنه عوّد الناس طويلا على الطاعة ، وأفقدهم ملكات النقد والاعتراض .

* * *

على أية حال ، فإن أولئك الذين يتحدثون عن " الصحوة الإسلامية " الحالية من بين كتّاب ومفكري الدول الكبرى في الغرب ، يؤمنون بأن العالم الإسلامي مقبل على مرحلة سينتقل فيها إلى حكم العمامة . وهم يدرسون مظاهر هذه الصحوة بدقة كاملة حتى يعرفوا كيف يتعاملون

معها ، ولاتفاجئهم أوضاعها الجديدة وتأخذهم على غرة وهم غير متأهبين لمواصلة استغلال واستغفال هذا العالم الإسلامى الذى أصبح اليوم يضم أعظم الثروات وأهم مصادر الطاقة .

ولأن هدفهم الحقيقى هو أن تستمر سيطرتهم على هذه المنطقة من العالم ، فإنهم يغمضون أعينهم عن أهم عناصر التشويه فى فكرة " الصحوة الإسلامية " هذه . فلا أحد منهم يتساءل : هل هى صحوة كمية ، أم كيفية ؟ أعنى هل المظهر الواضح للصحوة ، وهو انتشار الجماعات الدينية وازدياد عدد المنضمين إليها ، يوازيه ارتفاع فى مستوى تفكير هذه الجماعات وموضوعات اهتمامها وطريقة فهمها للإسلام وتطبيقها له فى ظروف عالم سريع التغير ؟

هل قدمت هذه الجماعات حلولا واقعية قابلة للتنفيذ لمشكلة العدالة الاجتماعية ، ولمشكلة توزيع الثروة ؟ هل لديها برنامج واضح المعالم لاستغلال الثراء النفطى الخيالى ، وللانتفاع بأموال المسلمين الطائلة من أجل النهوض بالمجتمعات الإسلامية الفقيرة ؟ هل حددت بوضوح موقفها من التحالفات الخارجية التى تتفق مع المصالح الحقيقية للشعوب الإسلامية ؟ هل أصدرت حكما صريحا وقاطعا على أساليب الإنفاق السفيه الذى يبدد به الأثرياء من المسلمين أموالا تحتاج إليها الأجيال المقبلة ، والملايين الفقيرة من الأجيال الإسلامية الحالية ، أشد الاحتياج ؟

إذا لم يكن هذا كله قد تحقق ، فكيف نطلق على ما يحدث الآن اسم " الصحوة الإسلامية " ؟ هل ازدياد العدد وحده صحوة ، أم أن الصحوة الحقيقية هى ارتفاع مستوى الفكر وقدرته على إثبات مرونته ومواجهته للمشاكل المتجددة فى عالم سريع التغير ؟ وإذا كان المضمون الحقيقى لفكر معظم الجماعات الإسلامية المعاصرة أشد تخلفا بكثير مما كانت عليه أفكار الجماعات المناظرة لها منذ نصف قرن ، أيكون من حقنا أن نسمى هذا صحوة لمجرد أن أعدادا متزايدة تنضم إلى الموكب مطأطئة الرأس ، لايدفعها سوى الإذعان والطاعة فحسب ؟

على أن السؤال الهام الذى يثار هنا هو : كيف أمكن الجمع بين هاتين الحقيقتين المتنافرتين فى ظاهرة واحدة ؟ كيف ازدادت أعداد المنضمين إلى ركب الجماعات الدينية زيادة هائلة ، فى نفس الوقت الذى تدهور فيه مستوى تفكير هذه الجماعات ، وهبط كثيرا بالقياس إلى ماكان عليه نظراؤها فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ؟ كيف اجتمعت الصحوة الكمية مع الكبوة الكيفية فى وقت واحد ؟

إن التعليل الواضح لهذه الظاهرة ذات الوجهين المتنافرين ، هو أن تلك " الصحوة " فى حقيقتها مظهر من مظاهر الإحباط وخيبة الأمل . فدلالتها الحقيقية سلبية : سخط ونفور على الأوضاع القائمة ، وعجز عن الاهتداء إلى طريق جديد . وهكذا تكون النتيجة العملية هى الارتماء فى أحضان ذلك الطريق القديم المجرّب ، طريق الدعوة الدينية ، وكأن اعلان العودة إلى طريق الدين سيحل بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتماءات الدولية .

فى تصورى أن الانتشار الكمى الهائل لهذه الدعوات الإسلامية إنما يعبر أساسا عن رغبة فى البحث عن مخرج ، لمن لا مخرج لهم . إن الطرق جميعها مسدودة أمام المجتمعات الإسلامية ، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة . وأهم مايترتب على القهر هو تلطيخ سمعة جميع البدائل الأخرى : كالليبرالية وحكم الأحزاب ، واليسار ، والاتجاه الديمقراطى بكافة أشكاله . فهذه البدائل تتعرض للنقد والتجريح ليل نهار ، دون أن تكون قادرة على الرد ، أو على الدفاع عن نفسها . وفى ظل فقدان العدالة الاجتماعية ، وضياع الرشد الاقتصادي ، وضلال التوجه السياسى ، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية ، ما الذى يتبقى أمام الإنسان ـ وخاصة إذا كان شابا ـ إلا أن يعلن كفره بكافة الأنظمة الدنيوية والبشرية من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الإلهى ؟

هكذا تتسع الدعوة وتنتشر ، وتصبح مأوى وملجأ لكل من هو محبط ، ساخط ، عاجز عن الفعل الايجابى . إنها طوق نجاة يمنع من الغرق والسقوط . ولكن هذه كلها سمات سلبية . وبالفعل تظل الدعوة سلبية عاجزة عن تقديم رؤية محددة المعالم للمستقبل ـ هذا إذا كان للمستقبل ذاته مكان فى توجهاتها ، ولم يكن الماضى وحده هو محط آمالها . وهكذا يقترن الانتشار الكمى الهائل بخواء وهزال فى المضمون ، وتصبح اليقظة ، التى لاتقاس الا بالعدد والمقدار ، غفوة فكرية ، وتغدو الصحوة كبوة عقلية ، ويظل أعداؤنا ، رغم هذا كله ، يهتفون : احذروا الصحوة الإسلامية ! ولكن لسان حالهم يقول : مرحبا بها ، مادامت لا تهدد شيئا من مصالحنا ، ولا من مصالح حلفائنا الممسكين بدفة الأمور فى العالم الإسلامى !

الفصل الثانى
التخلف الفكرى وأبعاده الحضارية

فى أحدى اللمحات الذكية حدد توفيق الحكيم (جريدة الأهرام فى ٧ ـ ١٢ ـ ١٩٧٣) معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الركب بعد أن كانت هذه القدرة متوافرة . وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف ـ إذا التزمنا اشتقاق اللفظ ـ هو ذلك الذى كان مسايرا لموكب الحضارة يوما ما ، ثم عجز لسبب أو لآخر عن الاستمرار فى السير ، فسبقه الموكب . وهذا يعنى أن هناك فرقا بين التخلف والتأخر : فالتأخر سمة للمجتمع الذى لم يكن يوما ما فى المقدمة ، أما التخلف فهو سمة للمجتمع الذى وصل إلى المقدمة وحمل مشعل التقدم فى وقت مضى ، ثم تباطأت مسيرته بعد ذلك أو توقفت .

من هذا التحديد ، الذى يلتزم المعنى الأصلى للفظ ، نستطيع أن نتخذ نقطة انطلاقنا فى بحث موضوع التخلف الفكرى وأبعاده الحضارية فى العالم العربى . ذلك لأن التخلف مرتبط ارتباطا أساسيا بالبعد الزمنى ، وبالعلاقة بين الماضى والحاضر . والعالم العربى يقدم إلينا مثلا بارزا تتوافر فيه كل مقومات التخلف ، بالمعنى الذى حددناه : إذ كان يوما ما رائدا لحضارة زاهية ، ثم توقفت مسيرته وأصبح الآن يتطلع إلى الوراء متحسرا على الأيام التى ولت . ولنذكر ، فى هذا الصدد ، إن هناك صلة اشتقاقية واضحة بين الخَلْف ، والتخلف ، وأن المتخلف ينظر دائما إلى الخلف ، ومن ثم فإن تحليل عوامل التخلف الفكرى العربى ينبغى أن يرتكز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضى والحاضر فى العقل العربى ، وهى صلة أزعم أنه لايوجد لها نظير فى الثقافات الأخرى ، وإنها أحد العناصر الرئيسية التى تُوصلنا إلى فهم أفضل لأزمة الإنسان العربى المعاصر . وعندما أقول أنها توصلنا إلى فهم أفضل ، فأنا لا أعنى بذلك أن تحليل هذه الصلة بين الماضى والحاضر يقدم إلينا حلا لأزمة الإنسان العربى ، وإنما أعنى أنه يصحح بعض المفاهيم التى يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع ، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الأولى فى طريق البحث عن حل .

العلاقة بين الماضى والحاضر

إن السمة التى تنفرد بها العلاقة بين الماضى والحاضر ، فى الثقافة العربية ، هى أن الماضى ماثل دائما أمام الحاضر ، لابوصفه مندمجا فى هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ، تدافع عن حقوقها إزاءه ، وتحاول أن تحل محله إن استطاعت . ولو شئت أن ألخص هذه السمة فى كلمة واحدة ، لقلت إن نظرتنا إلى الماضى " لاتاريخية " . فالنظرة التاريخية إلى الماضى هى تلك التى تضعه فى سياقه الفعلى ، وتتأمله من منظور نسبى ، بوصفه مرحلة انتهى عهدها ، وتلاشت فى مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدريج حتى أوصلتنا إلى

بحث قدم إلى ندوة " أزمة التطور الحضارى فى العالم العربى " . الكويت ١٩٧٤ .

الحاضر . وفى مثل النظرة التاريخية لايكون الماضى قوة منافسة للحاضر ، ولاتثار على الاطلاق مشكلة التوفيق بين الماضى والحاضر ، لأن الحاضر بطبيعته يحمل فى داخله بذور الماضى ، ولأن الماضى خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته . أما فى ثقافتنا العربية فإن الماضى يقطع صلته بعصره بالتدريج ، ويفقد طابعه النسبى ، ويخرج عن الإطار الزمنى الذى كان مرتبطا به ، ليصبح قوة دائمة الحضـور ، ولابد أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر . إن العلاقة بينهما ، بإيجاز ، علاقة قوتين متعارضتين ، مع أن الماضى والحاضر ليسا أصلا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد الزمنى بالتدريج . وفى اعتقادى أن هذه النظرة " اللاتاريخية " إلى الماضى هى المسئولة عن قدر كبير من التخلف الفكرى الذى يعانى منه العالم العربى ، وعن ذلك التخبط والاضطراب الثقافى الذى يظهر أوضح مايكون فى الطرق التى تعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره فى حياتنا الحاضرة ، أو مشكلة الأصالة والمعاصرة كما يشيع تسميتها . وسوف يكون جهدى خلال هذا البحث منصبا على إثبات أن الطريقة التى طرحت بها هذه المشكلة ، سواء من جانب أنصار التراث أم خصومه ، لم تكن هى الطريقة الصحيحة ، وأن هذه النظرة المخطئة إلى التراث ، وإلى ثقافتنا الماضية فى صلتها بالحاضر ، من أهم أسباب التخلف الفكرى وعدم الاستقرار الحضارى فى عالمنا العربى .

موقف نقاد التراث

لسنا نود أن نكون طرفا فى المعركة الدائرة بين أنصار التراث وخصومه ، لأننا نعتقد أن المفاهيم المستخدمة فى هذه المعركة تفتقر إلى الدقة ، وأن الطريقة التى طرحت بها المشكلة غير سليمة . ومع ذلك فإن الرأى الذى نريد أن نثبته فى النهاية لن يظهر بصورة واضحة ، ولن يكون مرتكزا على أسس سليمة ، إلا إذا عرضنا للمواقف المألوفة من التراث ، فى علاقتها بحالة التخلف الفكرى التى تعانى منها بلادنا .

ولنبدأ أولا بنقاد التراث ، فنلاحظ أن هؤلاء النقاد يشيرون عن حق إلى عيوب كامنة فى هذا التراث ، ويستخلصون من هذه العيوب نتيجة تقول إن من الواجب التخلى عن التراث ، أو من الواجب إدخال تعديلات أساسية عليه . ومع موافقتنا التامة على المقدمات التى يرتكزون عليها ، فإننا لانعتقد بصحة النتائج التى يستخلصونها منها .

فالتراث ، مثلا ، يُتهم بأنه حافل بالعناصر اللاعقلية ، والخرافية ، وبأنه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية . وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث فى جانب من جوانبه . ولكن النتيجة التى تستخلص منه ، وهى أن هذا التراث فاسد من أساسه ، ليست بالنتيجة الصحيحة . ذلك لأن أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الأوروبى من أن يصل إلى ماوصل إليه الآن من تقدم .

فمن الحقائق المعروفة أن العصور الوسطى الأوروبية كان تفكيرها أشد اظلاما واغراقا فى

الغيبيات ، وأن أوروبا الحديثة ظلت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى فى صميم عملها العلمى . فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الأوروبى ينظر إلى الكهرباء والمغناطيسية على أنها قوى خفية تؤثر عن بعد بطريقة غير مفهومة ، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكرة وأخرى مؤنثة شائعا فيها . وحتى عصر ديكارت كان يظن أن أجسام الحيوانات مجرد آلات لاوعى فيها ولا احساس ، وكان المصابون بأمراض عقلية يحرقون أحيانا وهم أحياء من أجل القضاء على الروح الشريرة التى تتقمصهم ، وكان السحر منتشرا على أوسع نطاق ، فى نفس الوقت الذى كانت فيه أكثر التهم التى توجه إلى الخصوم شيوعا ، من أجل الخلاص منهم ، هى تهمة ممارسة السحر .

كل ذلك كان شائعا فى أوروبا ، ولكنه لم يكن حائلا بين أوروبا وبين قيادة حركة التقدم فى العالم كله . فلماذا إذا كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكرى فى العالم العربى ولم تكن كذلك فى الغرب ؟ من المؤكد أن أساس التخلف لايكمن فى هذه العناصر ذاتها بل فى شئ آخر . بل إن من الأوروبيين المعاصرين من يرون هذه الأخطاء الفكرية مرحلة ضرورية من مراحل الطريق الموصل إلى الحقيقة . وحسبنا أن نشير إلى تأكيد " باشلار Bachelard " أن الخطأ يسبق الصواب دائما ، وأن الصواب ليس إلا محاولة مستمرة لتصحيح الخطأ ، وجهدا دائما يبذل من أجل قهر العقبات العديدة التى تعترض طريق المعرفة . فالعلم ليس فى صميمه مجموعة من الحقائق التى نتوصل إليها واحدة بعد الأخرى ، وإنما هو مجموعة من الأخطاء التى نتغلب عليها واحدة بعد الأخرى . وفى هذه الحالة يمكن أن تكون الخرافات ، والغيبيات ، مرحلة لابد منها فى المسار الطويل للمعرفة ، والمهم ـ بطبيعة الحال ـ هو أن تعقبها المراحل التى تعمل على تجاوزها . أى أن اللاعقلانية والخرافة ، إذا مانظر إليها فى إطار تاريخى ، لايتعين أن تكون عاملا للتخلف ، وإنما يتحدد ذلك وفقا للتطور اللاحق الذى يطرأ عليها .

وإلى مثل هذه النتيجة ننتهى لو تأملنا اتهاما آخر يوجه إلى التراث العربى ، ويعد واحدا من العوامل المسئولة عن تخلفه الفكرى ، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (أنظر مثلا : " تجديد الفكر العربى " للدكتور زكى نجيب محمود) . فتاريخ الفكر الأوروبى بدوره حافل بمظاهر قمع الحريات ، ولاسيما الحرية الفكرية . ولسنا نود أن نستشهد هنا بما كان يحدث للخارجين عن التيار المعترف به فى العصور الوسطى أو لشهداء الاصلاح الدينى فى عصر النهضة ، بل إن العصر الحديث ذاته قد استهل بفترة طويلة من اضطهاد الفكر باسم الدفاع عن الدين ، وفى هذه الفترة أحرق جوردانو برونو حيا ، وحوكم جاليليو ، وكاد أن يدفع حياته ثمنا لإيمانه بالنظام الفلكى الجديد وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية ، وعاش ديكارت مهددا بمصير مماثل لمصير جاليليو ، واضطر اسبينوزا إلى أن يكتب بلغة ظاهرها لاهوتى وباطنها عقلانى حتمى . وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خاليا من مظاهر قمع الحريات الفكرية ، وكانت السلطة الدينية تمارس إرهابا فكريا لايقل عما شهدته الحضارة العربية فى العهود التى بلغ فيها الاستبداد قمته . ومع ذلك فإن هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم ، ولم يحل دون ظهور " عصر التنوير " بحريته الفكرية الرائعة ، بعد قرن واحد من الزمان .

ومجمل القول إن من حق المرء أن يشير إلى عيوب فى التراث وينبهنا إلى طريقة التغلب عليها ، ولكن ليس من حقـه أن يؤكد أن هذه العيوب وحدها هى التى أدت إلى تخلفنا الفكرى ، إذ أن نظائرها كانت موجودة فى الغرب ، وربما بمزيد من القوة والعنف ، ولكنها لم تحل دون وصول الغرب إلى مرحلة احترام الفكر الحر ، واكتساب التقدم الذى لابد أن يترتب على ضمان حق العقل البشرى فى التعبير عن نفسه . وهنا أيضا ينبغى أن نعيد إلى الأذهان تلك النتيجة التى أشرنا إليها من قبل وهى أن العلة الحقيقية للتخلف الفكرى ينبغى أن تلتمس ، لا فى هذه العوامل السلبية وحدها ، بل فى المسار الذى اتخذه تطورها التالى .

على أن خصوم التراث أو نقاده يصرون على أن يوجهوا حملتهم بعنف إلى هذه العوامل السلبية ، وكأنها هى وحدها سبب التخلف . فعلام يدل هذا الأصرار ؟ إنه فى واقع الأمر يدل على أن هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث أن يحل مشكلات الحاضر ، أو يتصورون أن له مثل هذه الوظيفة ، ولكنهم يرونه عاجزا عن أدائها . ومجرد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوى على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر ، وعلى اعتقاد بأن التراث قوة حية ينبغى الدخول فى معركة معها ، أى أن هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذى يقفه أنصار التراث ـ كما سنرى بعد قليل ـ وإن يكن ينتهى آخر الأمر إلى نتيجة سلبية .

وحسبنا ، لكى ندلل على أن موقف الخصوم وموقف الأنصار يمثلان وجهين ، أحدهما سلبى والآخر ايجابى ، لعملة واحدة ، أن نشير إلى موقف الأوروبيين من تراثهم القديم . فمن العسير أن نجد اليوم كاتبا أوروبيا ينتقد نظرة اليونانيين إلى الكون ، مثلا ، أو يحمل على النظريات الاخلاقية عند الفلاسفة الرومان . وليس هذا راجعا إلى أن تلك الفلسفات أو الأراء العلمية كانت بمنأى عن النقد ، بل هو راجع إلى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الأوروبيين من التراث ، وإدراكهم أن سيادة هذه النظرة التاريخية تعنى ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضى بالحاضر ، وبالتالى الامتناع عن توجيه الذم أو المدح إلى التراث ، إلا إذا كان ذلك داخل الإطار التاريخى الخاص به . وهكذا فإننا حين نشدد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر ، إنما نتخذ موقف من كان يتوقع من التراث أن يحل مشاكل العصر الحاضر ، ونغفل بذلك الموقع التاريخى للتراث ، والوظيفة التى كان ينبغى عليه أن يؤديها فى إطار عصره ، ونقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة ، وعندئذ يكون من السهل أن نجد عليه ـ من وجهة النظر الحاضرة ـ مآخذ لا أول لها ولا آخر . وإذن فالبحث عن أسباب التخلف الفكرى فى العالم العربى لاينبغى له أن يتخذ من نقد التراث مدخلا وحيدا ، أو مدخلا رئيسيا .

موقف أنصار التراث

يمثل أنصار التراث ، كما قلنا من قبل ، الوجه الآخر من نفس العملة التى تجعل للتراث نطاقا يفوق بكثير نطاقه الحقيقى ، أى نطاقه التاريخى . وفى حالة هؤلاء الأنصار يقال لنا إن سبب التخلف هو عدم التزامنا للتراث ، أو هو ابتعاد الحاضر عنه ، وأن طريق التقدم الحقيقى هو

الرجوع إليه بصورة أو بأخرى . وصحيح أن الكثيرين يكتفون بالدعوة إلى استلهام " روح " التراث ، والمبادئ المعنوية التى ألهمت رواده وأقطابه ، غير أن الفكر العربى الحديث والمعاصر لم يَعْدَمْ أناسا يدعون إلى استعادة التراث بتفاصيله ، ويرون أن خلاص العرب فى حاضرهم إنما يكون ببعث الماضى من جديد ، حتى فى جزئيات الحياة اليومية كالملبس أو أسلوب المعاملات الجارية . وسواء أكان الأمر متعلقا بهؤلاء أو أولئك ، فإن مثل هذا الموقف ، الذى يدعو إلى استعادة مقومات الماضى فى الحاضر ، يعد ـ بين سائر الثقافات العالمية ـ موقفا تنفرد به الثقافة العربية .

ولكى يدعم أنصار التراث حجتهم ، فإنهم يستندون إلى مصادر معينة فى هذا التراث يؤكدون أن المعرفة البشرية كلها تكمن فيها ، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين ، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها لأن كل شئ سبق أن قيل فيها . وسأكتفى بضرب أمثلة قليلة لهذه المصادر التى يقال إنها تشتمل على كل معرفة بشرية :

١ ـ فهناك فئة كاملة من الكتاب تخصص أفرادها فى إثبات أن الكشوف العلمية الحديثة موجودة كلها فى آيات قرآنية . ويعتمد هؤلاء الكتاب على مشابهات لفظية بسيطة فى إثبات دعواهم ، كالاعتماد على آية " ومن يعمل مثقال ذرة " ... فى إثبات وجود علم الذرة فى النصوص القرآنية ، أو على آية " وجعلنا من الماء كل شئ حى " فى إثبات وجود جميع حقائق علم الأحياء ، وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء فى بعض آيات الأسراء الخ ...

ومن الأمور التى تسترعى الانتباه أن هناك فريقا قويا من أنصار التراث المتحمسين يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطئ مثلا) ، ويستنكرون بشدة أن يكون القرآن كتابا فى علم الطبيعة أو البيلولوجيا أو تكنولوجيا الفضاء ، ويؤكدون أن الوظيفة الأخلاقية لا الوظيفة العلمية ، هى الهدف الأساسى من النصوص الدينية .

وهناك فريق آخر ، من أنصار التراث أيضا ، يرفض هذه المحاولة ذاتها لأسباب أخرى ، هى تهوينه من شأن العلم بوجه عام . ففى رأى هذا الفريق أن العقل البشرى بأسره قاصر ، والعلم الذى يمكن أن يكتسبه الإنسان ، مهما ارتفع ، إنما هو ضرب من الوهم أو الخداع ، ولابد أن يدرك الإنسان أن ما يصل إليه من علم سيظل على الدوام محدودا ، وسيعود عليه فى نهاية الأمر بأضرار وخيمة . مثل هذا الموقف المعادى للعلم ، لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنها ذات وظيفة علمية تعليمية ، أو على أنها تتضمن أهم ما توصل إليه الإنسان من الكشوف والاختراعات ، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوى الأهمية فى نظره .

ومعنى ذلك أن معسكر أنصار التراث لايجتمع رأيه على استخلاص العلم كله ، قديمه وحديثه ، من الآيات القرآنية ، بل إن داخل المعسكر انقساما أساسيا فى هذا الصدد ، وفيه أكثر من فريق يصف أصحابه هذه المحاولة إما بأنها جهد ضائع وراء هدف عقيم ، وإما بأنها نفاق يدعو

إلى السخرية .

على أن التفنيد الذى ربما كان أكثر حسما من هذا وذاك ، هو أن هذه المحاولة ، حتى لو صحت ، تخفق فى تحقيق أى هدف . ذلك لأن القصد منها هو إثبات أن النصوص القرآنية تحتوى علي كل علم ، وعلى كل نظرية جديدة تكتشف ، وبالتالى أن دراسة هذه النصوص توصلنا ، وحدها ، إلي كل ما نريد من علم ومعرفة . والمشكلة التى يؤدى إليها هذا الموقف هى أننا ، حتى لو افترضنا جدلا صحة كل مايقال فى هذا الصدد ، لابد أن ننتظر أولا حتى تُكتشف النظرية العلمية بالجهد البشرى ، ثم نهتدى إليها بعد ذلك فى النص الدينى . فالذرة لم يتبين وجودها فى القرآن إلا بعد أن كانت قد اكتُشفت قوانينها فعلا على أيدى رذرفورد وطومسون ونيلز بور وغيرهم . وقل مثل هذا عن كل كشف علمى يقال إن أصوله موجودة فى الآيات القرآنية . ولاشك أن حجة أنصار التراث ، فى هذا الصدد ، كان من الممكن أن تصبح فعالة بحق ، لو كانت هناك حالات أمكن فيها التوصل إلى كشف علمى عن طريق دراسة الآيات التى ورد فيها هذا الكشف فحسب . ولكن لما كان من المستحيل الإتيان بحالة واحدة كان فيها النص الدينى مصدرا لنظرية جديدة فى العلم ، فإن الهدف الذى يرمى إليه أنصار هذا الرأى يفقد كل مبرر له .

وهكذا فإن عشرات الكتب التى يحاول أصحابها أن يثبتوا وجود العلم كله ـ سواء ماكتشف منه وما سيكتشف فيما بعد ـ فى النصوص الدينية ، إنما هى جهد ضائع يبذل فى سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالاخفاق . وفى هذه الحالة يكون رأى ذلك الفريق من أنصار التراث ، الذى يرى أن النص الدينى لايستهدف سوي هداية البشر لاتعليمهم أساسيات الطبيعة أو البيولوجيا أو الكيمياء ، أحكم بكثير من رأى أولئك الذين يتوهمون أنهم يعلون من قدر النص الدينى إذ يضعون فيه كل علوم البشر ، ثم يتبين لهم أن حجتهم باطلة ، لأن الكشوف العلمية لاتتم إلا بجهد بشرى ، ولن نهتدى إليها فى النص الدينى إلا بعد أن تكون قد اكتشفت بالفعل .

٢ ـ وثمة فئة أخرى لاتحاول أن ترد علم البشر ـ ماكان منه وما سيكون ـ إلى نصوص دينية ، وإنما ترى فى التراث العلمى والفكرى العربى ، فى عصر نهضته الكبرى ، أصلا لعدد كبير من المكتشفات الحديثة ، وتجد ذلك التراث بوصفه منبعا للحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيرا . ولاجدال فى أن موقف هذه الفئة أقوى من موقف الفئة السابقة ، لأن هناك بالفعل سندا قويا من التاريخ للرأى الذى ينادى بتمجيد الفكر والعلم العربى القديم . ولهذا فإننا لانجد ما يدعونا إلى أن نؤكد مرة أخرى أن العصور الوسطى العربية كانت ، على عكس العصور الوسطى الأوروبية ، فترة ازدهار علمى وفكرى ، وأن الديْن الذى تدين به النهضة الأوروبية الحديثة للعرب لم يُعترف به حتى الآن اعترافا كافيا ، بالرغم من كل ماكتب عنه .

على أن الأمر الذى يضعف موقف هذه الفئة ليس المبدأ العام الذى ترتكز عليه ، وإنما المبالغة

المسرفة فى تأكيد هذا المبدأ ، والسعى إلى الخروج بهذا التراث المجيد ، عن إطاره التاريخى ، واضفاء نوع من الصحة المطلقة ، التى تسرى على كل زمان ، على انجازاته التى كانت فى وقتها شيئا رائعا بحق . (وفى هذا النزوع إلى صبغ التراث العلمى والفكرى بصبغة المطلق ، مايقرّب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لايحتاج إلى مزيد من البيان) .

فليس من الأمور غير المألوفة أن نجد بعض كتابنا يحاولون إثبات أن أحدث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب . ولقد استمعت بنفسى إلى واحد من كبار المتخصصين يؤكد أن نظرية النسبية قد عرفت أيام العرب (وأظن أنه حدد البيرونى بوصفه مصدرا لهذه النظرية) . كما أن هناك كثيرين غيره لايكتفون ببيان أهمية الكشوف التي توصل إليها العلماء العرب فى علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء ، وإنما يصرون على الاهتداء إلى أحدث النظريات العلمية فى هذه الميادين لدى العرب القدماء . وعندما يجدون عالما ومفكرا مثل ابن خلدون ، فإنك تجد منهم من لايكتفى بسرد انجازات هذه الشخصية الفذة ـ وهى انجازات رائعة بجميع المقاييس العالمية ـ بل يسعون جاهدين إلى استخلاص التطورات التالية فى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته . وحين يتحدثون فى ميدان الفلسفة ، فلابد أن يؤكدوا أن الغزالى قد استبق هيوم فى نقده لفكرة العلية ، وأن ابن تيمية تنبه ، قبل المناطقة الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة ، إلى عيوب أساسية فى المنطق الارسطى ...

هذه النظرة " اللاتاريخية " إلى التراث ، ومحاولة قراءة التطورات التالية ، لا فى الفكر العربى بل فى الفكر الغربى ، بين سطوره ، من أوضح مظاهر التخلف الفكرى فى بلادنا . ذلك لأنها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطقه الخاص ، وتحاول أن تفكر فيه بمنطق عصر أصبح فى ذمة التاريخ ، مهما كان المجد الذى كان يتصف به عندئذ . وهى ، فى انكارها للسياق التاريخى الذى ظهر فيه ذلك التراث ، ترتكب أخطاء فادحة حتى فى حق التراث ذاته . فمن المستحيل ، مثلا ، أن تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت فى العصور الوسطى العربية لأن ظهورها فى العصر الحديث كان مرتبطا بتطورات طويلة لم يكن لها نظير فى أى عصر سابق . أما النقد الفلسفى عند الغزالى وعند ابن تيمية فكان فى الحالتين يهدف آخر الأمر إلى ابطال حجج الفلاسفة ، والمنطق الذى يرتكزون عليه . من أجل افساح الطريق للإيمان ، وللتدخل الإلهى المستمر فى العالم ، أى أنه كان داخلا فى إطار فكرى مختلف اختلافا حاسما عن ذلك الذى كانت تنتمى إليه أفكار هيوم أو المناطقة الرياضيين المحدثين .

على أن التفنيد الحاسم لهذا الموقف (بدوره) إنما يكمن فى كونه يؤدى إلى عكس الهدف المقصود منه . فغاية هذا التمجيد ، الذى نُرجع فيه إلى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل إلى عدد كبير من النظريات والأفكار الحديثة ، هو أن نثبت أن العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين ، وأنهم كانوا أصحاب فضل عليهم . ولكن حقيقة الأمر أن هذه الغاية تنقلب إلى تمجيد ضمنى للفكر والعلم الغربى على حساب العرب : ذلك لأنها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياسا ، وتحدد مكانة الفكر العربى تبعا لمدى اقترابه أو ابتعاده عن هذا الفكر الغربى

أو ذاك . فإذا كان العالم العربي قد استبق اينشتين ، وإذا كان المفكر العربي قد استبق كونت أو هيوم ، فلابد أنه كان عظيما لهذا السبب ذاته . وهكذا يصبح معيار العظمة هنا هو الوصول إلى ما أنجزه الغرب . وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون أنفسهم . ولو كان لدينا إيمان حقيقي بما أنجزه علماؤنا ومفكرونا ، لأقنعنا الإنسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب ، لا من حيث أنهم سبقوا أفكار هذا العالم أو ذاك المفكر الغربي .

ولكي تكتمل لدينا الصورة ، يكفينا أن نسأل أنفسنا : هل حدث ذات يوم أن مجد الغربيون أحد رجالهم لأنه توصل ـ قبل هؤلاء العلماء أو المفكرين العرب ـ إلى رأي من آرائهم ، أو لأنه استطاع أن يتوسع فيه ويفصّله بعدهم ؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تمجد نفسها بثقة ، وتلك التي تمجد نفسها عن طريق الاصرار على مقارنة نفسها بالآخرين وربط نفسها بعجلتهم . ومن المؤكد أن هذه المقارنة الدائمة واتخاذ انجازات الغربيين مقياسا لمدى أصالتنا ، تؤدي آخر الأمر إلى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق ، أما قيمة ثقافتنا فلا تتأكد إلا بقدر ما تنتسب بصورة أو بأخرى إلى تلك الثقافة . وهذا ما كنت أعنيه حين قلت إن هذا التمجيد اللاتاريخي يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه .

وإذن فالخطأ لايكمن في مجرد تمجيد التراث ، وإنما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها : فهو يقارن دائما بما أنجزه الغرب ، وكأن الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية . كما أن التراث يصور كما لو كان قوة حية قادرة علي حل جميع مشكلات العصر الحاضر . بل إن المتحمسين يذهبون إلى حد القول إن أية هزيمة تلحق بنا ، حتى في الميدان العسكري ، لابد أن تكون مرتبطة ، بصورة أو بأخرى ، بموقفنا من هذا التراث . فالتجاهل المزعوم لجذورنا ، ومنها الجذور الدينية ، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧ ، وموقفنا من الماضي هو الذي أدى إلى تلك الكارثة ، على حين أن الأداء الأفضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ إنما يرجع في نظر هؤلاء إلى أننا ازددنا إقترابا من هذه الجذور بعد أن تبينت لنا فداحة الأضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها . وهكذا يخرج التراث خروجا تاما عن مهمته الأصلية ، وعن وظيفتـه المنطقية التي لايصح أن يتعداها حتى بالنسبة إلى أشد الناس تحمسا له . ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمرا مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة " التراجعية " اللاتاريخية .

وبعبارة أخرى ، فإن هذا النمط من أنصار التراث يشوهون معنى الحاضر والماضي على حد سواء : إذ أن الماضي في نظرهم له وظيفة حية فعالة ، يظل فيها محتفظا بطابعه الخاص ، ولكنه يؤثر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ . ومن جهة أخرى فإن الحاضر يضيع منه حضوره وحيويته ، إذ ينُظر إلى عوامل النجاح والاخفاق فيه على أنها مرتبطة أساسا بموقفنا من الماضي ، ويفقد منطقه الخاص فعاليته لكي يحل محله منطق مستمد من عصر مغاير أساسا له . ومثل هذا المسلك ، الذي يؤدي إلى موقف غير تاريخي إزاء الماضي والحاضر معا ، لايترتب عليه فقط اخفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة ، بل يترتب عليه أيضا اخفاق نظري

ذريع فى فهم وظيفة التراث وظلم فادح له ، يتم على أيدى أولئك الذين يتخذون من أنفسهم أنصـارا له ، وتكون قوامه هى نفس عملية الدفاع والتبرير التى يظنون أنهم يثبتون بها تمجيدهم للتراث .

السمة المميزة للتراث العربى :

لابد أن تكون للتراث العربى سمة مميزة ، تضفى طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التى ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه ، وتنحرف بهذه العوامل فى اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللاعقلية ، التى احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، أو سياسة اضطهاد الفكر الحر التى حفل بها التاريخ الغربى ، إلى نتائج مماثلة لتلك التى أحدثتها هذه العوامل فى العالم العربى ؟ ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة فى مجتمعنا هى استمـرار التخلف ؟ وما الذى يضطر أنصار التراث إلى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله فى نص دينى أو كتاب كلاسيكى ؟ ماهى العلة الحقيقية لهذا التطلع المستمر إلى الخلف ، الذى يرتبط ـ فى المجال الفكرى ـ بالتخلف ؟.

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث أو العداء له ، وتنتمى فى الواقع إلى مجال التشخيص والتعليل لا إلى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة أو المعارضة . وليس من الممكن أن يوصف من يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم اجابة عنها ، بأنه ينتمى إلى معسكر أنصار التراث أو خصومه ، بل هو أساسا شخص يريد أن يفهم . ويتخذ موقف التحليل العلمى .

إننا نعتقد أن سمة " الانقطاع الحضارى " هى السمة المميزة للتراث الفكرى والعلمى فى بلادنا العربية ، وهى التى تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا إليه قبل الآن من عوامل ، وتؤدى بأنصار التراث وخصومه معا إلى اتخاذ مواقف غير سليمة ، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لايُنتظر منه القيام به ، أو يحملون عليه لأسباب هو منها برئ . ولو شئنا أن نهتدى إلى سبب رئيسى لتخلفنا الفكرى ، لقلنا إن هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكوّنان خطا متصلا ، وأن هذا الانقطاع هو الذى أدى إلى تشويه نظرتنا إلى الماضى والحاضر على السواء .

إن العلم والفكر العربى يتسم بفترة ازدهار وصل فيها إلى أقصى درجات التقدم المتاحة فى العصور الوسطى ، وكان العرب خلال هذه الفترة هم معلمو الإنسانية وموجهوها بحق ، وكان مركز الثقل الحضارى فى العالم هو البلاد الناطقة بالعربية ، من الخليج إلى جبال البرانس . ولكن هذه الفترة اللامعة ما لبثت أن انطفأت ، ولم يحدث استمرار واتصال لحركة التقدم ، وتوقف نمو العقل العربى عند مرحلة معينة ، كاد بعدها هذا العقل أن يصبح منسيا . وفى عصر قريب ، قد يكون هو القرن العشرون أو التاسع عشر على أحسن الفروض ، بدأت مرحلة النهوض من جديد ، وحاولت أن تستعين بذلك العقل الذى كان مكتمل النمو فى وقت ما ، ولم يدر بخلدها أن نمو

الإنسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير ، وأن التخلف كان أعمق وأوسع مدى من أن يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداء من النقطة التى توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل .

هذا الانقطاع الثقافى إذن أمر واقع ، وليس هنا مجال لتعليله ، ولكن يكفينا أن نقرر حدوثه فحسب ، كظاهرة تاريخية لا سبيل إلى انكارها . وحدوث هذا الانقطاع يعنى أن العلم والفكر العربى لم يكوّن تراثا متصلا ، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالى بلاتوقف ، بل كان فترة مضيئة أعقبها ظلام طويل . وقد ترتب على عدم استمرار هذه الفترة أنه لم تتهيأ لها الفرصة لكى تندمج فى عقل الشعب العربى وتصبح مبادئها جزءا من تكوين الإنسان الذهنى فى هذه المنطقة من العالم ، وإنما ظل العلم والفكر منعزلين ، ومقتصرين على الصفوة المختارة .

وصحيح أن كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفوة مختارة كهذه ، غير أن استمراره وتوطيده لمكانته يتيح له الفرصة لكى يصبح ، بالتدريج ، مندمجا فى الذهن العادى ، داخلا فى إطار المعتاد الذى يحمله معه كل إنسان . فنظرية كبرنيكوس كانت ، فى عصر النهضة ، فرضا لا يؤمن به إلا قلة من العلماء ، ولكن استمرار التراث الكبرنيكى والجهود التى بذلت من أجل دعم هذا الفرض وإثباته ، جعلتها تتحول بالتدريج إلى عنصر أساسى من عناصر المعلومات الثقافية فى ذهن الإنسان العادى . وقل مثل ذلك عن نظرية التطور ، وعن مبادئ التحليل النفسى ، وغير ذلك من الكشوف والتحليلات الهامة التى كانت فى البداية وقفا على أذهان قليلة ، ثم أدى استمرار التراث العلمى واتصاله إلى اندماجها ، بمضى الوقت ، فى ثقافة غير المتخصص . أما فى حالة التراث العربى ، فإن العقلية العادية والسلوك اليومى للإنسان العربى لم يكتسب شيئا من مبادئه ، ولم تصبح جزءا من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسى أن نظرته إلى الأمور ديكارتية . بل إن أشد الناس تحمسا للتراث العربى يقدمون دعواهم على أنها اكتشاف لعناصر لايتوقع العقل العادى أن تكون قد وجدت يوما ما فى البيئة العربية ، ولشخصيات لابـــد أن " تندهش " حين تعلم أنها كانت تفكر بهذه الطريقة المستنيرة المتعمقة . وهذه الدهشة فى ذاتها دليل على أن تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا ، ولم يصبح جزءا من تكويننا .

على أن الأخطر ، من ذلك ، فى رأيى ، هو أن معنى التراث نفسه يصبح فى حالة الانقطاع الثقافى محتاجا إلى مراجعة جذرية . ذلك لأن قيمة أى تراث علمى وفكرى ، نريد له أن يكون قوة حية ، إنما تكمن فى استمراره ، وفى كونه جزءا من تاريخ متصل . فالامتداد الزمانى المتصل مصدر أساسى لقوة تأثير التراث ، بل هو جزء لايتجزأ من معناه الحقيقى . وليس معنى ذلك أن التراث العلمى والفكرى يجب أن يسير فى خط مستقيم أو يرسم خطا بيانيا صاعدا . فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والالتواءات التى تطرأ على مسار العلم والفكر فى جميع الثقافات ، ولكن المهم فى الأمر أن يكون المسار فى مجموعه سائرا بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة ، فى طريق صاعد متصل .

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر ، أن تكون قيمة التراث الذى يمثله

كامنة فى تجاوزه . وهذه عبارة تبدو منطوية على مفارقة واضحة ، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التى يكتسبها التراث عندما يفنَد إذا أدركنا أن التراث المتصل أشبه ما يكون بالحياة فى استمرارها عبر الأجيال المتعاقبة . فالكائن الحى يولدَ حياة أخرى تنطوى ، فى آن واحد ، على معنى استمرار القديم من جهة ، وفنائه من جهة أخرى . وهذا الاستمرار من خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذى تستطيع به الحياة أن تؤكد ذاتها . وقل مثل ذلك عن التراث : فهو ـ إذا كان متصلا ـ يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه .

ولو نظرنا إلى أى تراث قديم ـ علمى مثلا ـ عبر مسافات زمنية طويلة ، لبدا لنا أن الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماما . ولكن حقيقة الأمر هى أن هذه الحالة الجديدة لم تنشأ ، ولم تصبح ممكنة ، إلا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير فى البداية ، ثم ضعف تأثيره بالتدريج نتيجة للنقد والتصحيح ، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التى يبدو فيها أن القديم لم يعد له أى أثر . والواقع أنه موجود ، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده . موجود فى الأجيال الجديدة من النظريات والأفكار التى ما كانت لتبعث إلى الوجود لو لم تكن من سلالة هذا الجد البعيد . فنظرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة ، وجاليليـــو كان له تأثيره القوى فى ديكارت وفى نيوتن ، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح . ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التى استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، والتى أدت فى نهاية الأمر ، وبعد سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات ، إلى أينشتين فى أوائل القرن العشرين . وخلال ذلك كله يوجد القديم فى الجديد لا بمعنى أن الجديد يعود إلى القديم أو يستلهم منه أفكاره ، ولكن بمعنى أن القديم يتيح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده . ومن خلال أخطاء القديم تأتى القوة الدافعة التى تولد الجديد .

إننا لو شئنا أن نلخص فى كلمة واحدة التضاد بين النظرة إلى التراث التى تؤدى إلى تقدم فكرى ، وتلك التى لايترتب عليها سوى التخلف ، لقلنا إن التراث فى الأولى ، يحيا من خلال موته ، أما فى الثانية فإنه يموت من خلال حياته . فى الأولى يكون التراث متصلا ، لايطرأ عليه انقطاع ، فتكون النتيجة أن كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها ، وتستوعبها فى ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها . فالتراث هنا غذاء لجسم حى ، هو جسم المعرفة النامى . ونمو هذا الجسم لايتحقق إلا عن طريق امتصاصه للغذاء ، الذى يفنى ويتلاشى بمعنى معين ، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى آخر أهم داخل الجسم الحى . أما فى الثانية ، حين يحدث انقطاع فى التراث ، وحين تتم محاولة الاحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذى طرأ بعد الانقطاع الطويل ، فإن فى هذا الاحياء ذاته موتا للتراث ، لأنه يبعثه من جديد فى غير وقته ، ويزرعه ـ كالقلب الغريب ـ فى جسم عصر لابد أن يرفضه .

ومعنى ذلك أن الاحياء الحقيقى للتراث إنما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذه سلما لمزيد من الصعود . أما احياء الاسترجاع فهو فى حقيقته قضاء على التراث ، الذى لايريد منا أن نختزنه ، كالثروة المدفونة التى لاينتفع منها أحد ، بل يريد منا أن نستثمره وننفقه ، حتى يعود علينا

انفاقه بالخير . وحين يدوم اختزان هذه الثروة أطول مما ينبغى فلابد أن تصبح العملة التى تتألف منها هذه الثروة غير متداولة ، وغير قابلة لأن ينتفع منها أحد .

درس النهضة الأوروبية

ولو فكرنا مليا فى علاقتنا الراهنة بالتراث العلمى والفكرى العربى لتبين لنا أن موقفنا منه موقف الاختزان ، لا الانتفاع والاستثمار . أما الذين انتفعوا حقا من هذا التراث فهم الأوروبيون ، الذين أفادوا من جهود العرب فى الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى ، وامتصها جسم المعرفة عندهم فنما نموا هائلا فى عصر النهضة ، واستمر النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع . صحيح أن من الصعب أن تتعرف ، فى الحضارة الأوروبية الحالية ، على تراثنا هذا تعرفا مباشرا ، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث . فمع أنك لاتستطيع فى أغلب الأحيان أن تتعرف فى وجهك الحالى على صورة جدك العاشر (إن كنت تحتفظ بصورة كهذه) فإن هذا لايمنعك من أن تؤكد أنه هو الأصل القديم لوجودك . لذلك فان المقدمات التى بنيت عليها هذا البحث تؤدى إلى نتيجة لا مفر منها ، هى أن الحضارة الأوروبية هى التى حفظت التراث العربى وصانته بالطريقة الصحيحة ، وأعنى بها أنها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيده ، وضمنت له من خلال قوته حياة مستمرة .

ولنقارن بين ما حدث للتراث المستمر ، وما حدث للتراث المنقطع فى أوروبا . ففى عصر النهضة كان أمام الأوروبيين تياران يمكن نظريا الاستعانة بهما فى احياء العلم : احدهما هو التيار اليونانى ، والآخر هو العربى . وعلى قدر ما انتفع الأوروبيون بالتيار الأخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين أشد المؤرخين الأوروبيين اغراقا فى تمجيد حضارتهم الخاصة) ، فقد رفضوا التيار الأول . وحين أقول إنهم رفضوه فأنا لا أعنى أنهم ظلوا يرفضونه دائما ، أو أنهم رفضوه فى جميع المجالات . فمن المؤكد أنهم عادوا إلى التراث اليونانى والرومانى فى مجال الفنون والآداب ، ولكنهم فى مجال التفكير العلمى والفلسفى رفضوه رفضا قاطعا . فقد كان أول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الأولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء أو موجهين لتيار المعرفة بوجه عام) هو توجيه أقسى الانتقادات إلى العلم اليونانى ، وإلى سلطة ارسطو على وجه التخصيص . ولست بحاجة إلى أن أشير إلى تلك النصوص المشهورة التى دعا فيها بيكون وديكارت إلى الخلاص من سلطة القدماء ، واتخاذ الفكر الواضح ، أو المشاهدة والتجربة الواضحة ، معيارا أوحد لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها .

إن من واجبنا فى العالم العربى أن ندرس هذا الموقف بامعان ، لكى نعرف كيف انتقلت أوروبا من مرحلة تخلف طويلة إلى أول الطريق الذى أوصلها إلى ماهى عليه الآن من تقدم ، ولكى تتضح أمام أعيننا العوامل التى جعلت الغربيين يتقدمون علينا إلى حد هائل ، مع أن نقطة بدايتهم فى ذلك العصر ـ كانت أضعف بكثير مما كنا قد توصلنا إليه قبلهم بقرون عدة .

وأول مانستخلصه من هذه الدراسة هو أن الأوروبيين لم يخجلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث

كامل ينتمى إلى صميم ثقافتهم ، وتمتد إليه جذورها . فقد كان الفلاسفة فى هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الأرسطى الذى سيطر على العصور الوسطى سيطرة كاملة ، موقف التحدى الصريح ، الذى وصل إلى حد الغبن والتجنى . ذلك لأنهم حمّلوا أرسطو جميع أوزار التأويلات والتشويهات الفاسدة التى صُبغت بها آراؤه فى العصور الوسطى ، وهاجموا فكره وعلمه على أساس مالحق به بعد ذلك من تطورات لم يكن أرسطو ذاته مسئولا عنها ، ولم يكن ليقبلها على الاطلاق لو قدّر له أن يعرف شيئا عنها . وكانت نقطة بداية العلماء - من أمثال جاليليو - هى ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء ، والتوجه إلى الطبيعة مباشرة ، بدلا من كتب التراث ، من أجل فهم العالم وقوانينه . ولم يكن فى موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل لقد أصبح هذا الموقف هو أساس مجدهم ، وهو الذى وضعهم على قمة الفكر والعلم فى عصرهم .

ولو بحثنا عن العامل الذى جعل الفكر والعلم الأوروبى يرفض تراثه القديم على هذا النحو القاطع ، الذى وصل - كما قلنا - إلى حد القسوة ، لوجدنا أن هذا العامل كان فى حقيقته انقطاع التراث . فالفكر والعلم القديم كان فى عصره شيئا هائلا بحق ، وكان مصدر أمجاد للأمة التى ظهر فيها مازال العالم يعترف لها بها حتى اليوم . ولكن تجمد هذا التراث فى العصور الوسطى الأوروبية ، ووقوفه عند حدوده القديمة ، أو حتى تراجعه عنها ، وعدم قدرته على تطوير ذاته فى حركة متصلة يعمل فيها الجديد على استيعاب القديم فى داخله مع تجاوزه على الدوام - كل ذلك كان من المحتم أن يؤدى بأقطاب الفكر والعلم فى عصر النهضة وأوائل العصر الحديث إلى أن يشنوا حملة ضارية ضد التراث ، ويتصوروا أن التقدم الحقيقى لن يتحقق إلا عن طريق رفع شعار " البدء من جديد " فى جميع المجالات . ولم يمنع ذلك ، بطبيعة الحال ، من أن يتخذ الأوروبيون فيما بعد موقفا متوازيا من التراث القديم حين وضعوه فى إطاره التاريخى ، ولم يعودوا ينظرون إليه على أنه قوة تنافس الحاضر . فعندئذ ، حين بدأ الحاضر الأوروبى يمتلئ بمضمون غنى ، لم يعد هناك مايُخجل فى الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكى وفى تمجيده ، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى فى عصرها ، وإن تكن التطورات التالية قد تجاوزتها إلى حد لامتناه . ولنقل بعبارة أخرى إن النظرة التاريخية إلى التراث تؤدى إلى إزالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلفه . فهو يمجّد لأنه كان شيئا رفيعا فى عصره ، على حين أن تخلفه يظهر واضحا إذا ماقورن بالأوضاع التى تجاوزته فى العصر الحاضر .

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة وموقفها من التراث حقيقتين على أعظم جانب من الاهمية .

الأولى هى أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية فكرية رفيعة المستوى فى مراحلها الأولى ، على أساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع فى التراث يمنع من استمراره فى خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لابد أن ترفع النهضة شعار " البدء من جديد " كعلامة على تحدى التراث .

والثانية هى أن التطور والتقدم المستمر فى المعرفة يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية

إلى التراث ، يختفى فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه .

الصلة بين التخلف والاغتراب

إن المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن أيضا ، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر أساسى من مصادر تخلفنا الفكرى . وهذا التخلف يتخذ فى العصر الحاضر ، شكل الاغتراب والتمزق ، الذى لايمهد لانطلاقة جديدة إلى الأمام ، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه فى الآن نفسه . فالعقل العربى ، فى المرحلة الراهنة من تاريخه ، مغترب بصورة مزدوجة ، وهو لايتلقى هذا الاغتراب من الخارج ، أو من قوة تفرضه عليه ، بل إنه هو الذى يفرضه على ذاته باصرار وعناد ، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هى بقاؤه حيث هو ، على حين أن العالم من حوله يجرى بسرعة مذهلة لكى يحتل فى كل يوم مواقع جديدة ، يغزوها العقل السليم .

ولقد ألفنا أن يحدثنا الكتاب فى بلادنا عن ذلك الاغتراب " المكانى " الذى يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم ، وهم أولئك الذين تجدهم حولك أينما ذهبت ، يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات أجنبية ، ويقتبسون من بلاد بعيدة أسلوب حياتهم اليومية ، وشكل ملبسهم وربما طريقة إيماءتهم واشارتهم . هؤلاء الناس مغتربون مكانيا لأن جسمهم فى أوطانهم وعقلهم فى أوطان أخرى نائية . وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربى ـ بمعنى ما ـ من هؤلاء المغتربون " مكانيا " ، ومن ثم فهو هدف للحملات التى يشيع توجيهها ضد " الغزو الحضارى " والثقافات المستوردة التى تهدد أصالتنا بأفدح الخطر .

غير أن أصحاب هذه الحملات هم أنفسهم مغتربون بمعنى أخطر ، لأنه أشد خفاء . ذلك لأن النصير المتحمس للتراث يغترب عن عصره ، وعن حاضره ، ويتعلق بعصر تفصله عنه أبعاد زمانية كبيرة ، ومثل هذا الاغتراب الزمانى أمر لا مفر منه بالنسبة إلى كل من يلتمس فى التراث اجابات كاملة عن الأسئلة التى يثيرها العصر الحاضر : فهو مفروض على ذلك الذى يبحث فى التراث اللغوى عن كل ألفاظ العصر المستحدثة ، ويعتقد أن عجزنا اللغوى إنما يرجع إلى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الألفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان فى التراث اللغوى ، وهو مفروض على من يلتمس فى حكمة الأقدمين حلا لكل مشكلات العصر الاخلاقية ، وعلى من يجد فى سلوك القدماء فى المعارك مرشدا وموجها فى الحرب الحديثة ، إلى آخر هذه الأمثلة التى يحفل بها عالم الفكر فى بلادنا العربية . مثل هذه الأنماط الفكرية ـ وهى كثيرة ـ لابد أن تكون مغتربة ، حتى لو تنكرت للعصر الذى تعيش فيه ، وسعت إلى قطع روابطها به ، وظل فكرها وقلبها مرتبطا بالعصر القديم الذى تتركز فيه كل آمالها . ذلك لأن الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول أن يهرب منه . إنه حولك أينما ذهبت ، ومهما دفنت رأسك فى رمال الصحراء ، أو فى رمال البيداء . ولابد أن يظهر الاغتراب فى حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم مايدور فيه أو عدم قدرة على السلوك السوى ، أو

تمسك بعادات لاتلقى من الآخرين إلا السخرية ، أو ـ على أحسن الفروض ـ احساس طاغ بأن كل شئ فى العصر الحاضر خطأ ، وبأن الأيام الطيبة قد ولت إلى غير رجعة ، وبأن المرء قد كُتب عليه أن يعيش فى عصر ويتعلق بعصر آخر . وهذا الاحساس هو قمة الاغتراب ، وقمة العجز عن التكيف ، الذى يعكس أزمة التخلف الفكرى فى أجلى صورها .

إن المأساة التى تنطوى عليها هذه الأزمة هى أن أصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتماء ، ويفتشون عن جذورهم العميقة ، ولكنهم يزدادون اغترابا كلما توهموا أنهم دعموا روابطهم بهذه الجذور ، لأن ذلك الاغتراب الزمنى قد يكون أخطر من الاغتراب المكانى . فصحيح أن من يرتبط إلي حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمى إلى مجتمع غريب عن مجتمعه هو ـ إلى هذا الحد ـ شخص مغترب ، ولكن ألا يؤدى بعد الشقة فى الزمان إلى اغتراب أخطر ؟ ألا يمكن أن تكون ثقافة المجتمع الذى ننتمى إليه غريبة عنا إذا كان يفصلها عنا بعد زمنى وحضارى هائل ؟ وهل نستطيع أن نقول بصدق إننا منتمون حين نتعلق بثقافة هى حقا منتمية إلى مجتمعنا ، ولكنها ظهرت فى عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا إلى حد أننا لانستطيع أن نتعرف على أى منها فى حياتنا الراهنة ؟ ألا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب فى عصرنا الحاضر بالذات ، حيث أصبح الجيل الجديد منفصلا عن الجيل السابق عليه مباشرة " بفجوة " أصبحت موضوعا للدراسات ومثيـرة للأزمات ؟

إن المكان فى عصرنا ينكمش ، والعالم يتجه إلى التقارب الفكرى وتكوين ثقافة ذات طابع عالمى تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية . وفى مقابل ذلك تحدث فى الزمان حالة عكسية . فهو يزداد امتدادا إلي حد أن الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال فى القرون الماضية . وفى مثل هذا العصر الذى تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعا وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقا ، قد تكون العودة إلى ثقافة سحيقة القدم مؤدية إلى اغتراب أشد من ذلك الذى يؤدى إليه التعلق بثقافة بعيدة مكانيا . وبطبيعة الحال فإن المغتربين زمانيا ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة إلى الزمان ، يؤكدون فيها أن التغير وهم ، وأن الزمن لم يتقدم ، وأن التطور خداع ، أى أنهم يعزون أنفسهم بنظرة سكونية إلى الزمان . ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت أنهم ، فى هذا أيضا ، أنما يخدعون أنفسهم .

عن أحياء التراث

تبدو النغمة التى نختتم بها هذا البحث نغمة حزينة ، إذ يتضح منها أن من ينكر التراث مغترب ، ومن يتمسك به مغترب ، ويبدو ـ تبعا لذلك ـ أن القصور والعجز الفكرى أمر مكتوب علـــى الجميع .

على أن هدفنا ـ كما قلنا فى مستهل هذا الفصل ـ ليس حل إشكال التخلف الفكرى بقدر ما هو إلقاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الأساسية التى يشيع استخدامها عند معالجة موضوع

التخلف . ومن المؤكد أن تصحيح هذه المفاهيم ، أو على الأقل كشف أوجه القصور والخطأ فى استخداماتها الجارية ، هو أمر له فائدته الايجابية ، لأنه يمثل الخطوة الأولى فى الطريق السليم ، ونحن لانطمع فى أن نحقق أكثر من هذه الخطوة الأولى ، أما بقية الخطوات فإنها رسالة جيل كامل ، ومجتمع بأسره ، إذا توافر شرطا الاقتناع والارادة .

وتحقيقا لهذا الهدف ، نود أن نختم هذا الفصل بعرض لأهم المفاهيم والأفكار التى يمكن أن يؤدى هذا البحث إلى تغييرها ، وهو عرض لايقتصر على تلخيص ماجاء من قبل فى البحث ، بل إنه يستخلص بعض النتائج التى تؤدى إليها المقدمات المعروضة فى البحث ، والتى لاتظهر فى هذه المقدمات إلا بصورة ضمنية .

أولا : إن معنى التراث ذاته فى ثقافتنا المعاصرة يحتاج إلى مراجعة أساسية . ذلك لأن التراث الحقيقى هو الذى يندمج فى التاريخ اللاحق ويصبح جزءا لايتجزأ منه ، أما التراث المنقطع ، وغير المندمج ، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم . ومادامت كثير من مبادئ هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لأسباب متعددة) جزءا من تكوين العقل العربى (بالمعنى الذى أصبحت به مبادئ بيكون وهيوم جزءا من العقلية الانجليزية ، أو مبادئ ديكارت جزءا من العقلية الفرنسية) فإن شرطا أساسيا من شروط " التراث " لا يتوافر فيها .

ثانيا : يترتب على ذلك أن فكرة " احياء التراث " لها عندنا موقع فريد ومعنى غير مألوف . ذلك لأن التراث ، بالمعنى الحقيقى ، أعنى التراث " المندمج " ، لايحتاج إلى احياء ، لأنه حى بطبيعته ، حى فى تجاوز التطورات التالية له وتصحيحها إياه ، بل فى تفنيدها له . أما الإحياء الذى تشيع الدعوة إليه فهو بعث للماضى بطريقة لاتاريخية ، وإعادة كشف له بعد طول انقطاع فى عصر مختلف ، مع توقع قيامه بوظيفة لايستطيع التراث الحقيقى أن يقوم بها على الاطلاق ، وهى حل مشكلات الحاضر .

ثالثا : وإذن فالمشكلة الحقيقية التى جعلت من نظرتنا إلى التراث عاملا رئيسيا فى تخلفنا الفكرى ، ليست كون هذا التراث مليئا بالعناصر الغيبية أو الخرافية أو اللاعقلية (مع اعترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر) بل فى كون هذا التراث منافسا للحاضر بطريقة " لاتاريخية " . والوضع الصحيح هو ألا تكون هناك أية منافسة بين الماضى والحاضر ، لأن الحاضر يضم الماضى فى داخله ويتفوق عليه بنفس المعنى الذى تتفوق به الأجيال الجديدة على الأجيال القديمة دون منافسة بينها . فالمفاضلة بين الماضى والحاضر أمر لامعنى له ، إذا كانت النظرة إلى التراث الفكرى سليمة وصحيحة ، على حين أن هذه المفاضلة تشغل قدرا هائلا من خلافاتنا الفكرية وصراعاتنا الأيديولوجية .

رابعا : ومعنى ذلك أن التشخيص الذى نقدمه لظاهرة التخلف الفكرى يتخلص من التضاد بين أنصار التراث وخصومه ، ويتجنب أخطاء الفريقين المستمرة ، من لوم للتراث بلا تحفظ ، أو

امتداد له إلى حد إطالة فعاليته حتى العصر الحاضر ، لأن هذا التشخيص يضع التراث فى إطاره التاريخى ، ويؤكد الفارق النوعى بينه وبين الحاضر ، أى استحالة المقارنة بينهما . وهكذا يتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم أن نتجنب الوقوع فى شراك المعركة التى لاتنتهى بين أنصار الماضي وخصومه ، والتى يرى فيها كل فريق ما يريد أن يراه فى التراث فى ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه .

خامسا : من هذه النقطة الأخيرة يتبين لنا أن الصراعات الحقيقية حول التراث هى فى الواقع صراعات حول الحاضر . فإذا كنت ترى فى التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكى مثلا ، أو كنت ترى فيه مايؤيد الحكم الثيوقراطى المبنى على سلطة الدين وحدها ، فإن الخلاف بين هذا وذاك لايرجع إلى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث ، بقدر ما يرجع إلى موقفين متعلقين بالحاضر ، يتم اسقاطهما على التراث .

سادسا : ومعنى ذلك أن مشكلة التراث ترتد فى حقيقتها ، إلي مافعلناه نحن به ، وطريقة تناول العصور التالية له ، وموقفها منه . فإذا كانت تختزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول ، فإنها تعبر بذلك عن عجزها هى ، لا عن عجز التراث فى ذاته . ولذلك فإن تخلف التراث هو تخلفنا نحن ، وعيوبه هى عيوبنا .

سابعا : إن إصلاح حاضرنا من خلال منطق العصر هو الاحياء الحقيقى للعناصر المجيدة والزاهية فى تراثنا ، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر فى ثقافتنا الحالية . ولابد أن يؤدى امتلاء الحاضر بالمعنى وبالمضمون والهدف إلى نظرة أكثر ثقة ، وأكثر موضوعية إلى التراث . أما فراغ الحاضر وعجزه فهو الذى يؤدى إلى تشويه فكرتنا عن الماضى ، إما بالمدح الزائد وإما بالذم المفرط .

وبعد ، فإن الكثيرين يدعون إلى عصر نهضة ، مواز لعصر النهضة الأوروبية ، فى العالم العربى . وأنا لست ضد هذا الرأى ، لأن كثيرا من الصراعات التى كانت تدور فى عصر النهضة الأوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة فى التحرر ، تدور فى حياتنا المعاصرة ، كما يظهر فيها ذلك التعايش غير المستقر ، وغير المريح ، بين هاتين العقليتين . وكل ما أود أن أقوله هو أن عصر النهضة العربية ، حين يحدث فى الربع الأخير من القرن العشرين ، لابد أن يكون مختلفا بصورة جذرية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر . كما أن سلوك أولئك الذين يجدون أمامهم أمثلة سابقة شقت الطريق أمام العالم ، ينبغى أن يكون مختلفا عن سلوك أولئك الذين كانوا روادا أوائل لهذا الطريق ، والذين تحملوا وحدهم عبء التجربة الأولى وعانوا مشاكلها . ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم إلى تراثهم ، فى عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة ، لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذرى بينه وبين حاضرهم الجديد ، وكانت بذلك عاملا حاسما فى القضاء السريع على تخلفهم الفكرى . فهل نقبل نحن أن تكون نظرتنا إلى التراث ، فى عصر نهضتنا الحالى ، أقل نضوجا ، وأشد تخلفا ؟

الفصل الثالث
العلمانية ضرورة حضارية

دخلت كلمة " العلمانية " تاريخنا المعاصر ، خلال العقدين الأخيرين ، من أوسع أبوابه . ولا يعني ذلك أن أول عهدنا بهذه الكلمة كان في بداية السبعينيات . فقد كان للكلمة تاريخ سابق ، تمتد جذوره إلى أوائل القرن ، ولكنها أصبحت فى العقدين الأخيرين لفظا من أوسع الألفاظ تداولا ، لا فى الأوساط الثقافية وحدها ، كما كانت من قبل ، بل فى الدوائر السياسية والمنابر الدينية والندوات الاجتماعية والاقتصادية ، ولم يعد يخلو منها كتاب يتناول أى جانب من جوانب الحياة في العالم العربي والإسلامى المعاصر ، ولا يكاد يظهر عدد من صحيفة أو مجلة عربية معاصرة إلا وكان للحديث عن العلمانية فيه نصيب .

ولكن العجيب فى أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار أن معظم من يستخدمونها لا يستطيعون أن يحددوا لها معنى دقيقا ، بل إن المرء قد يقرأها ويتداولها فى حديثه مرات ومرات ، ثم يتساءل بعد ذلك : ولكن ماذا تعنى العلمانية بالضبط ؟ وقد استمعت بنفسي إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديدا وافيا لهذه الكلمة ، بعد أن ضاعت المعانى فى أذهانهم وتميعت وغامت وسط ضباب الاستخدامات العشوائية والقوالب المزيفة . ولا عجب فى ذلك كله : فقد تداخلت في هذا اللفظ أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية ، والأخطر من ذلك أن طريقة استخدام الناس له قد تأثرت بميولهم الايديولوجية ، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار الحاد ، حتى لم يعد لفظا " محايدا " يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق ، بل أصبح " الانحياز " ، وربما " التحيز " ، والرغبة فى الدفاع عن النفس أو السعى إلى تجريح الخصوم ، هو الذى يتحكم فيما نضفيه على هذا اللفظ من معانٍ . وفي وضع كهذا يستحيل أن تتجلى المعانى الصحيحة لهذه الكلمة التعيسة الحظ ، ولا يعود التخبط والتضارب فى استخدام الناس لها أمرا مستغربا .

وسوف آخذ على عاتقى ، فى هذا البحث ، محاولة تبديد الغموض المحيط بلفظ " العلمانية " ، وبيان العوامل التى جعلت الخلط فى استخدامه ، فى حياتنا الثقافية والسياسية المعاصرة ، هو القاعدة ، لا الاستثناء . وأنا على وعى تام بأن محاولتى بأسرها يمكن أن تبدو فى نظر كثير من القراء " منحازة " ، لأننى من المصنفين ضمن " العلمانيين " فى لغة الجدل الثقافي والسياسى المعاصر ، ولكنى آمل ، فى الصفحات التالية ، أن أثبت أن هذا التصنيف ذاته جزء من المشكلة التى نود تبديد غوامضها ، وأن لصق بطاقة " العلمانية " بلا تمييز على أشخاص محددين أو اتجاهات معينة فى هذه الفترة من تاريخنا ، من أوضح أعراض المرض الذى نسعى فى هذا البحث إلى تشخيصه .

العلمانية ، بين العلم والعالم :

ثار جدال واسع ، فى حياتنا الثقافية المعاصرة ، حول أصل لفظ " العلمانية " ، وهل هو

منسوب إلى " العلم " أم إلى " العالم " . فإن كان مشتقا من " العلم " ، وجب أن تكون عين " العلمانية " مكسورة ، وإن كان مشتقا من العالم ، وجب أن تكون مفتوحة ، وربما وجب أن تكون كتابة اللفظ نفسه هــى " عالمانية " . ومن الطريف أن مفكرين من المنسوبين إلى المعسكر " العلمانى " مثل زكى نجيب محمود ، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية ، مثل أنور الجندى ومعظم منظرى الحركة الإسلامية المعاصرة ، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمانية إلى " العلم " ، وأكدوا أن اللفــظ منســوب إلــى " العالم " .

ولا شك فى أن الربط بين العلمانية وبين معنى " العالم " أدق من الربط بينها وبين " العلم " . ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هى " الزمانية " ، لأن اللفظ الذى يدل عليها فى اللغات الأجنبية (أى secular فى الإنجليزيــة مثلا) مشتق من كلمة لاتينية تعنــــى " القرن saeculum " .

فالعلمانية إذن ترتبط ، فى اللغات الأجنبية ، بالأمور الزمنية ، أى بما يحدث فى هذا العالم وعلى هذه الأرض ، فى مقابل الأمور الروحانية التى تتعلق أساسا بالعالــم الآخر . ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم ، وبين الاهتمام بالعلم . ذلك لأن العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التى تمثل السلطة الروحية وتركيزها فى يد السلطة الزمنية . والعلم بطبيعته زمانى ، لا يزعم لنفسه الخلود ، بل إن الحقيقة الكبرى فيه هى قابليته للتصحيح ولتجاوز ذاته على الدوام .وهو أيضاً مرتبط " بهذا العالم " ، لا يدعى معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية ، ومن ثم فهو يفترض أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذى نعيش فيه ، ويترك " ماوراء هذا العالم " لأنواع أخرى من المعرفة ، دينية كانت أم صوفية .

فالنظرة العلمية " عالمانية " بطبيعتها ، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه . ولم يصبح العلم علما إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور ، وترك شئون الآخرة للدين ، ورفض أية محاولة للخلط بيــن المجالين . كذلك فإن النظرة العلمية " زمانية " بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية . فالعلم ما هو إلا تعبير عن نزوع " هذا الإنسان " إلى فهــم " هذا العالم " الذى يعيش فيه . ومن هنا فإنى أعتقد أن الضجة التــى أثيرت حول استخلاص كلمة " العلمانية " من العالم أو من العلم هى ضجة مبالغ فيها ، لأن كلا من المعنيين لابد أن يؤدى إلى الآخر .

هذا هو الأصل اللغوى ، والتاريخى ، لهذه الكلمة التى لم تتداول فى لغتنا إلا بوصفها ترجمة لكلمة أجنبيــة معروفة . ومع ذلك فما أكثر ما أسئ استخــدام لفـــظ " العلمانية " فى زمننا الحاضر ، وخاصة على أيــدى خصومه ! وإذا كان تفنيد المغالطات التى يرتكبها خصوم العلمانية - عن عمد أو عن جهل - هو مهمة هذا البحث بأكمله ، فلا بأس هنا من أن نشير إلى نقطتين على قدر كبير من الأهمية فيما يتعلق بالعلمانية المعاصرة . ذلك لأن اللفظ فى الأصل

تعبير عن وضع حضارى ظهر فى أوروبا منذ عصر النهضة ، ومازال هو الذى يميز موقف الغرب من شئون الدنيا والدين حتى يومنا هذا . ولا جدال فى أن انتقال اللفظ إلى حياتنا المعاصرة فى العالم العربى قد تولدت عنه مشكلات خاصة ، وأضفى على الكلمة ذاتها ظلالا جديدة من المعنى .

هل العلمانية مشروع متكامل ؟

لابد لنا ، لكى نوضح سمات العلمانية فى بلادنا ، من أن نميز بين مرحلتين للعلمانية فى عالمنا العربى الحديث : الأولى هى العلمانية التى ظهرت فى زمن الصدمة الحضارية مع الغرب ، والثانية هى علمانية العصر الحاضر ، أعنى الربع الأخير من القرن العشرين .

ففى أواخر القرن التاسع عشر كان العلم الأوروبى قد بلغ أوج ازدهاره ، وكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية من مشاكل وعقبات يبهر العقول حتى فى أوروبا ذاتها ، ويدفعها إلى استخلاص نتائج بعيدة كل البعد عن دقة العلم ذاته . وكان من الطبيعى أن ينعكس هذا الانبهار على مفكرين كبار فى عالمنا العربى ، فيؤكدون أن الخلاص من تخلف القرون الوسطى ، الذى كان لا يزال يلازمنا فى جوانب أساسية من حياتنا ، لن يتحقق إلا بأخذ النموذج العلمانى الأوروبى بكل عناصره . ودون أى خوض فى تفاصيل الآراء التى قال بها مفكرون مثل سلامة موسى وشبلى شميل واسماعيل مظهر ، ودون أية محاولة للحكم عليهم ، فإن تلك العلمانية الأولى ، والأقدم ، **كانت تتسم بالسمات الثلاث التالية :**

١ ـ أنها كانت إيجابية ، بمعنى أنها تسعى إلى تحقيق هدف حضارى محدد المعالم ، هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبى الحديث .

٢ ـ ويترتب على السمة السابقة أنها كانت مشروعا متكاملا ، يستهدف تحديث كل جوانب الحياة على النمط الغربى . وبهذا المعنى يمكن أن يُعد " محمد على " أول علمانى حقيقى فى العالم العربى الحديث ، وصاحب أول مشروع متكامل للنهضة كان قوامه التحديث الشامل على النمط الأوروبى . وكل ما فى الأمر أن علمانيته كانت تتمثل فى ميدان الممارسة ، أى فى مجالات كالسياسة والاقتصاد والتعليم ، ولم يكن يساندها فكر نظرى واع ، وإنما احتاج هذا الفكر إلى ما يقرب من قرن لكى يتبلور عند مجموعة المفكرين المذكورين من قبل .

٣ ـ وأخيـرا فقد كانت تلك العلمانية الأولى موجهة أساسا ضد أوروبا . وقد تبدو هذه مفارقة ، ولكن من المعروف أن الهدف المعلن لرواد هذا التيار كان الاقتداء بأوروبا من أجل التحرر من أوروبا ، لأن التقدم العلمى والتكنولوجى الغربى لا يُقهر إلا بتقدم مماثل .

وفى ضوء هذا التحديد لسمات العلمانية فى مرحلتها المبكرة الأولى ، نستطيع أن نلمح ، عن

طريق المقارنة والتضاد ، السمات المميزة للعلمانية المعاصرة ، أى المتأخرة . ذلك لأن السياق التاريخى الذى ظهرت فيه هذه العلمانية المتأخرة كان مختلفا إلى حد بعيد .فقد مرت بلادنا بتجارب متعددة فيما بين المرحلتين ، شهدت فيها انتصارات وعانت من هزائم ونكسات على المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى والثقافى . ولم تعد مشكلة التحرر من الاستعمار هى المسيطرة ، بل أصبحت قضية التنمية ، وقدرة المجتمع على تحقيق الحد الأدنى اللازم لبقاء حياته على مستوى معقول ، هى الشغل الشاغل . وتصارعت فى مجتمعاتنا اتجاهات ليبرالية ويسارية وقومية ، ولكن التيار الذى اجتذب الجموع الكبيرة وأثار خيالها وداعبها بأعرض الآمال كان التيار الإسلامــى . ولأسباب عديدة ، لا يتسع المقام هنا لشرحها ، اكتسح هذا التيار الإسلامى بقية التيارات واختطف منها قاعدتها الجماهيرية . وسرعان ما تجاوز الأطر الضيقة التى كانت السلطات الرسمية تعتقد أنها ستحصره فيها ، وتجاوزت طموحاته بمراحل ذلك المستوى المحدود ، الذى أرادتــه له تلك القوى التى فتحت له الأبواب وأمدته بالعون المادى والمعنوى ، فلم يعد هدفه ، كما كان يراد له فى مبدأ الأمر ، إسكات الأصوات التى تنادى بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية ـ وهى أصوات تنتمى إلى تيارات سياسية متعددة ـ وإنما أصبح له مشروعه الخاص ، وأصبح يتطلع إلى بناء دولته الخاصة ، واكتسبت دعوته طابعا شديد الإيجابية ، شديد العدوانية . وكان من الطبيعى أن يزداد شمول الحركة الإسلامية ويتسع إطارها ، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذى يلعبه الدين فى حياة الأفراد ، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها ـ وليس الأفراد فحسب ـ فى الاتجاه الدينى ، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين . وهكذا اتجهت شعارات الحركة نحو المزيد من الطموح ، فإذا بها تنادى بصبغ الدولة ، سياسيا ، بالصبغة الإسلامية ، وهو هدف يقتضى ، بطبيعة الحال ، إعادة بناء التشريع على نمط " الشريعة " الإسلامية . وسرعان ما انتقلت الدعوة إلى الميدان الاقتصادى ، فأصبحت تنادى بصبغ المؤسسات الاقتصادية بالصبغة الإسلامية ، وتقرن القول بالفعل ، فتنشئ البنوك أو المصارف الإسلامية ، وشركات توظيف الأموال العملاقة ، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤسسات الفكرية والثقافية ، فتغرق الأســواق بطوفان من الكتب والنشرات والمجلات يستهدف صب عقول جيل كامل فى قوالبها الخاصة ، بل وتفرض رقابتها بالقوة على الأنشطة الفنية ، فتمنع إقامة المسرحيات والحفلات الغنائيــة والراقصة ، وتدعو أنصارها ـ فى بعض حالاتها المتطرفة ـ إلى مقاطعة التليفزيون ، وتطالب بالزى الإسلامى فى الألعاب الرياضية ..الخ .

اتجهت الحركة الإسلامية المعاصرة إذن إلى المزيد من الفعل الإيجابى ، وإلى المزيد من التوسع والشمول وصب كافة جوانب الحياة وجميع مؤسسات المجتمع فى قوالبها الخاصة . وكان من الطبيعى أن يكون لهذا تأثيره الحاسم على مفهوم العلمانية فى المرحلة المعاصرة من تاريخنا .

فقد أصبحت العلمانية الآن **دفاعية** قبل كل شئ ، بمعنى أنها تستهدف مقاومة هذا التيار الجارف ، ولا تستهدف بناء مشروعها الخاص ، كما كان حال العلمانية فى أوائل القرن العشرين . إنها الآن علمانية **سلبية** ، تعرف جيدا مــا لا تريد ، ولكنها لا تتوحد حول هدف **إيجابى** يحدد لها ما تريد . فالعلمانية اليوم تضم القومى واليسارى والليبرالى والمثقف غير المسيّس ،

وبقدر ما يختلف هؤلاء فى تعريف مفهوم التقدم أو الإصلاح أو النهضة ، وفى تحديد نوع المسار الذى يسعون إلى توجيه المجتمع نحوه ، فإنهم يتفقون جميعا على رفض الأهداف العامة التى يدعو إليها التيار الإسلامى ، ويتحدون فى الاقتناع بأن نوع التنظيم الذى ينادى به هذا التيار لن يحل من مشكلات المجتمع الحقيقية شيئا ، بل إنه لا بد أن يضاعف من حدة هذه المشكلات ، فضلا عما سيؤدى إليه ، عاجلا أو آجلا ، من غلبة أسلوب الصراع الدموى على أسلوب الحوار الديمقراطى .

إن العلمانية المعاصرة إذن ذات سمات تميزها بوضوح عن علمانية المرحلة المبكرة من القرن العشرين :

١ - فهى لا تكوّن مشروعا متكاملا ينافس المشروعات الأخرى للنهضة .

٢ - وهى لا تمثل مذهبا تقول به مجموعة متجانسة أو متقاربة الاتجاه ، وإنما تضم فى داخلها جماعات شديدة التباين فى توجهها الايديولوجى .

٣ - هذه الجماعات المتباينة تشترك كلها فى رفض المشروع الذى تقدمه الحركة الإسلامية المعاصرة ، أى أنها تشترك فى السمات السلبية بقدر ما تختلف فى التوجهات الإيجابية . ويترتب على ذلك أن العلمانية المعاصرة دفاعية فى المقام الأول .

وهكذا نلمس بوضوح الفارق بين التيار الإسلامى المعاصر ، والاتجاه العلمانى الذى يتصدى له . فالتضاد بينهما ليس تضادا بين " مشروعين " ، وإنما هناك مشروع إسلامى من ناحية ، ومحاولات دفاعية لنقد هذا المشروع وبيان نقاط الضعف فيه من ناحية أخرى . وهو ليس تضادا بين ايديولوجيتين ، لأن هناك من جهة ايديولوجية إسلامية (تختلف تياراتها فى بعض التفاصيل ، ولكن الاتجاه العام ، والاستراتيجية البعيدة المدى ، متقاربة) ، وهناك من جهة أخرى مجموعة من الايديولوجيات الشديدة التباين ، التى لا يجمع بينها سوى رفض الحل السياسى الذى يقترحه التيار الإسلامى .

ولا جدال فى أن هذا الوصف للعلمانية المعاصرة ، فى عالمنا العربى ، بأنها " رد فعل " أكثر مما هى " فعل " ، لا بد أن يثير فى أذهان الكثيرين اعتراضا له ما يبرره ، وهو أن العلمانية بهذا الوصف تقبل ببقاء الأوضاع على ما هى عليه ، وتركز جهودها على إيقاف " التغيير " الذى يدعو إليه التيار الإسلامى . وفى الوقت الذى يتقدم فيه التيار الإسلامى إلى الملايين من أنصاره بدعوة جريئة إلى تغيير أوضاع المجتمع من جذورها ، وهى دعوة تنطوى ، صراحة أو ضمنا ، على رفض جذرى لتلك الأوضاع ، يبدو أن كل ما تستهدفه العلمانية هو إسكات صوت هذه الدعوة القوية إلى التغيير ، وبالتالى فإن فكرتها تنطوى ، صراحة أو ضمنا أيضا ، على قبول للأوضاع السائدة .

غير أن مثل هذا الاعتراض لا يرتكز ، فى واقع الأمر ، إلا على فهم سطحى لموقف العلمانية المعاصـرة . وأية محاولة للغوص فى أعماق هذا الموقف لا بد أن تكشف عن صورة مختلفة جذريا : فالعلمانيون المعاصرون ، بكافة فصائلهم وجميع اتجاهاتهم ، يريدون أن تستمر تلك التحـولات الجدلية ، ما بين طرف وطرف مضاد ، فى حركة المجتمع ، تلك التحولات التى تؤكد حيوية المجتمع وقدرته على تجديد نفسه وتصحيح مساره . غير أنهم يريدون ، بكل الإصرار ، أن يستمر الصراع بين أطراف هذه الحركة " بشريا " ، أى أن يدور بين جماعات لا تزعم واحدة منها أنها هى الناطقة بلسان السماء ، وتكتسب بذلك لنفسها ، على حساب الآخرين جميعا ، مكانة لا تستحقها .ويؤكد العلمانيون أن إقحام " السماء " أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف يشوه جميع القضايا ويعطل حلولها ويضع الصراعات كلها فى إطار زائف ، تسوده الشكليات ويختفى منه الجوهر ولا يعود العقل والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر . وواقع الأمر أنه ، مهما كان المدى الذى يستعين فيه التيار الإسلامى بالنصوص الإلهية المقدسة ، فإن هذا التيار يظل بشريا ، ووجهات نظره هى وجهات نظر آدميين لهم مصالحهم المحـــددة (وأبسط دليل على هذا ، التباين الشاسع بين عدد كبير من الاتجاهات التى يؤكد كل منها أنه هو وحده الناطـق بلسان الإسلام ، لأن صوتهم لو كان إلهيا بحق لما أمكن حدوث أى اختلاف فيه) . وكل ما يريده العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنه يمثل وجهة نظر بشرية تحتمل الصواب أو الخطأ ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلا والأكثر إقناعا والأقدر على الحـــل ، لا على أساس أن " السماء " تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين .

وبعبارة أخرى ، فإن العلمانية المعاصرة ، مهما اختلفت اتجاهاتها ، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التى يدور فى إطارها أى صراع اجتماعى ، وهى أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية ، وتطالب بأن يتحقق المناخ الصحى والسليم للاختيار الصحيح بين البدائل ، سواء أكانت هذه البدائل قومية أم يسارية أم ليبرالية أم حتى رجعية محافظة . وأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوى فى هذا الصراع إنما هى تضليل يخفى وراءه رغبة دفينة فى إلغاء شروط هذا الصراع أصلا .

***

هذه العلمانية المعاصرة تخوض ضد التيار الإسلامى معركة غير متكافئة منذ السبعينيات وحتى اليوم . ولست أعنى بذلك ، بالطبع ، أن هذه المعركة لم تكن قائمة فى العقود السابقة ، وإنما الذى أعنيه هو أن الوضع الراهن للمعركة بين العلمانية المعاصرة وبين التيار الإسلامى ، كما حددنا معالمه من قبل ، قد تبلور بصورة واضحة منذ السبعينيات ، أو إذا شئنا أن نرجع قليلا إلى الوراء ـ من بعد نكسة ١٩٦٧ .

ولكن ما الذى جعلنا نصف هذه المعركة بأنها غير متكافئة ؟ ومن هو الطرف الأرجح كفة فى عدم التكافؤ هذا ؟ إن الإسلاميين قد دأبوا على القول إنهم هم الطرف المضطهد فى هذه المعركة ، ويدللون على ذلك بتلك الانفجارات والخصومات العنيفـة التى تنشب بين فصائل منهم وبين

السلطة من حين لآخر ، وتترتب عليها اعتقالات واضطهادات وتعذيب وأحكام بالسجن وربما بالإعدام . ومع ذلك ، وبرغم اعترافنا بالحقيقة السابقة ، ففى رأينا أن عدم التكافؤ هذا يسير لصالح الإسلاميين وضد العلمانيين . وها هى ذى الأسباب :

أولا : إن جميع المواجهات التى تمت بين الدولة وبين الإسلاميين كانت مواجهات سياسية ، ولم تكن أبدا عقيدية . صحيح أن الطرفين يضفيان على هذه المواجهات صبغة العقيدة ، فتؤكد الدولة محاربتها للتطرف الدينى بوصفه تفسيرا باطلا لتعاليم الإسلام ، وتتصدى له بتجنيد عدد من دعاتها الذين يعملون على تفنيده من منظور إسلامى بحت ، كما يقوم الطرف الإسلامى من جانبه بانتقاد الإطار الفكرى الذى يقوم عليه بناء الدولة بوصفه " علمانيا " أو " وضعيا " ، وربما وصف الدولة بذاتها بأنها " كافرة " أو " جاهلية " . ولكن من وراء هذا المظهر العقائدى تكمن خلافات سياسية حادة هى الأصل والأساس فى جميع المواجهات . ولو لم يكن التيار الإسلامى يشكل تحديا سياسيا ـ بالمعنى الواسع ـ للدولة ، ولو كان شديد التطرف على المستوى العقائدى وحده ـ دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيز العمل الذى يهدد إحساس جهاز الدولة بالأمان ـ لولا ذلك لما حدثت أية مواجهة حادة بينه وبين الدولة . ومعنى ذلك أن الصراعات الحامية التى تدور بين تلك الجماعات وبين الدولة لا يمكن أن تُتخذ دليلا على اضطهاد الدولة ، على المستوى الدينى ، للتيار الإسلامى .

ثانيا : وعلى العكس من ذلك يمكن القول إن الدولة قد ساندت هذا التيار مساندة معنوية ومادية كانت لها نتائج حاسمة فى المرحلة الوسطى من السبعينيات . وقد أصبح من المعترف به الآن أن بعض أجهزة الدولة كانت تساند الجماعات الإسلامية بالمال والتدريب حتى تتغلب عن طريقهم على التيارات الديمقراطية واليسارية فى الجامعات بوجه خاص ، مما يعنى أن التيار العلمانى قد تلقى ضربات عنيفة ضده من جهاز الدولة الذى عمل بكل الوسائل على ترجيح كفة الجماعات الإسلامية .

بل إن من الممكن القول إنه عندما انتهى عهد المساندة المباشرة هذا ، أعنى حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنها لا تستطيع أن تظل إلى الأبد أداة فى يد الحكومة تضرب بها معارضيها الحقيقيين ، وحين استشعرت فى نفسها القوة التى تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص ، ظلت الحكومة تساندها ، ولكن بطريقة غير مباشرة . ففى أشد أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة وبين التنظيمات الإسلامية النشطة ، كالتكفير والهجرة ، والجهاد ، والناجين من النار ، الخ ... كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحاتها أو ساعات إرسالها باطراد ، حتى ليمكن القول إنه كان هناك تناسب طردى بين درجة الحدة فى الصراع بين الدولة والجماعات الدينية من جهة ، وبين مقدار اهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية وإذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى . وكلما ازدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشد حرصا على إقناع المواطنين ، من خلال أجهزة إعلامها ، بأنها تحارب أفراد أساءوا فهم الدين ، ولا تحارب الدين ذاته على الإطلاق . وبطبيعة الحال فإن التوسع فى بث برامج الدعوة الدينية ، على

مستوى متخلف فى الغالـب ، إلى ملايين القراء والمستمعين والمشاهدين ، لابد أن يخدم التيار الإسلامى ، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فصائل معينة منه ، لأن هذا التوسع يؤدى إلى توسيع قاعدة التدين الحرفى التى تستمد منها الجماعات الإسلامية أعضاءها . ومعنى ذلك أن الدولة مازالت تخدم التيار الدينى ، ولكن بطريق غير مباشر ، وقد يكون غير مقصود .

ثالثا : لم تتنكر الدولة لجذورها الإسلامية فى أى عهد من العهود ، ولم تُعرف فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر أية حركة علمانية متطرفة تتشابه ، ولو عن بُعد ، بما هو مألوف فى أوروبا أو أمريكا . ومن هنا فإن الوصف الذى أطلق على العهد الناصـرى ، مثلا ، بأنه كان عهدا علمانيا متطرفا متنكرا للإســلام ، ما هو إلا أسطورة لا أساس لها من الواقع أو التاريخ . فقد أنشئت فى ذلك العهد مؤسسات إسلامية جديدة ، ذات نشاط واسع النطاق فى ميدان الدعوة والنشر ، كالمؤتمر الإسلامى مثلا ، وكانت العقيدة تحظى بالاحترام الكامل على مستوى التعليم العــام وفى كافة أجهزة الاعلام وخطب المسئولين . وبالطبع فإن المصادمات التى حدثت مع الإخوان المسلمين أساسا هى التى أدت إلى خلق أسطورة العلمانية المتطرفة فى العهد الناصرى ، وازدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالى الذين لم يشهدوا هذه الفترة ، فصدقوا ما تقوله لهم الكتــب والنشرات .

وعلى المستوى الفردى لم يعرف أى بلد إسلامى تطرفا علمانيا بالمعنى السائد فى معظم بلدان العالم المسيحى ، ولم تظهر كتابات نقدية تمس أية جذور للعقيدة ، من ذلك النوع الذى تخرجه المطابع كل يوم فى البلاد الغربية . بل إن أى كاتب ألصقت به صفة العلمانية يراجع ما يكتبه مرارا قبل أن ينشره ، ويحرص دائما على أن ينفى عن نفسه تهمة الكفر التى أصبح الجهلاء يهددون بها كل مفكر يسعى إلى إدخال بصيص من النور إلى العقول المظلمة . ولا جدال فى أن هناك إرهابا فكريا شاملا فى هذا الميدان ، لا تمارسه الحكومات بقدر ما يمارسه الرأى العام نفسه ، وعلى من يشك فى ذلك أن يحلل مضمون كتابات العلمانيين ونوع الخطاب الذى يستخدمونه من أجل عرض أفكارهم ، وسيجد عندئذ أن كلا منهم يحرص على أن يؤكد براءته ويثبت إخلاصه قبل أن يتفوه بكلمة نقدية واحدة ، بل سيجد أن حجج الغالبية الساحقة من العلمانيين ضد تفسيرات الإسلاميين المعاصرين تستمد كلها من داخل الإسلام نفسه ، وتقدم فى إطار يؤكد حرص صاحبها على تأكيد براءته من التهمة التى يعلم مقدما أنها ستوجه إليه .

ولا جدال عندى فى أن جميع الاتهامات التى توجه إلى العلمانيين فى العالم الإسلامى بالتطرف ، أو بأنهم يشكلون ما يمكن تسميته " بتنظيم الجهاد العلمانى " (قياسا على التنظيم الإسلامى المتطرف المعروف) ـ هذه الاتهامات تصدر عن أناس محدودى الثقافة ، ضيقى الأفق ، لأنهم لو قارنوا أشد ما يقوله العلمانيون فى بلادنا لهجة بأخف مايقال فى بلاد الغــرب (أو حتى لو قارنوا ما يقال اليوم بما كان يقال فى بلادنا فى أول القرن العشرين) ، لظهر لهم بوضوح أن بلادنا لا تعرف فى المرحلة الراهنة شيئا اسمه التطرف العلمانى ، مادامت جذور العقيدة تظل

فى جميع الحالات مصونة لا تمس .

رابعا : وأخيرا ، فإن أهم وأقوى مظاهر عدم التكافؤ فى المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين ، هو أن الطرف الإسلامى يستند إلى ذلك التراث الدينى العميق المتأصل فى النفوس ، ويحتمى بالقداسة الدينية ويستمد منها حججه ، ويعمل على حصار الطرف الآخر إذ يصوره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدى له . وهكذا تتاح للطرف الأول كل الفرص لكى يصول ويجول ، على حين يظل سيف التكفير معلقا على رقبة الطرف الثانى ، دافعا إياه إلى فرض القيود على عقله ، مهما كانت براءة فكره ، وإلى لجم لسانه حتى لو كان هدفه الأوحد خير أمته وصلاح عقول أبنائها .

ولهذه النقطة أهمية خاصة فى المرحلة التى تشيع فيها المناظرات الكلامية أو المكتوبة بين ممثلى التيار الدينى وبين العلمانيين ، فيزعم الأولون أنهم " انتصروا " فى الحوار ، مع أنهم فى واقع الأمر لم يخوضوا المعركة بقدراتهم الخاصة ، ولم يبذلوا فيها جهدا يذكر ، وإنما خاضها لهم التراث المتأصل والتدين الراسخ فى نفوس الملايين ، وتولى المواجهة بـــدلا منهم ، وكل مافعلوه هو أنهم احتموا بهذه القلعة الحصينة ، وتركوها تدافع عنهم . إن المواجهة هنا أشبه بتلك المعارك التى كنا نألفها جميعا فى المراحل المبكرة من أعمارنا ، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذى يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه ، ويواجه طفلا غريبا عن الحى ، فيستطيع بصيحة واحدة أن يستنفر عشيرته كلها لنصرته ، على حين يقف الآخر مترددا فى استخدام ما يملك من قدرات ، لأن الأرض التى تدور حولها المعركة ليست أرضه ... وبعد هذا كله يزعم الأول أنه هو المتفوق ، وهو الذى انتصر !

إن الصراع فى مثل هذه الحالة لا يدور بين فكر وفكر ، وإنما بين فكر متردد يضع لنفسه ألف قيد وقيد ، وبيـــن " سلطة " عاتية ، بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، يستغلها أحد الطرفين بلا انقطاع كلما أعوزته الحجـة العقلية ، فيصيح صيحتـه المعهودة : احذروا الكافر ! وربما تمكن بهذا الأسلوب من السيطرة على الساحة ، لأن النبع الذى ينهل منه هو التراث المتأصل فى نفوس الملايين ، ولكنه لا يحقق هذه السيطرة بقواه الخاصة على الإطلاق ، ولا يحارب معركته أصلا ، بل يترك سلاح الإيمان المتأصل يحارب له معركته ، ثم يزهو بعد ذلك بانتصاره ويتباهى بتفوقه !

ومجمل القول إن المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين تظل على الدوام معركة غير متكافئة على الرغم من الأساطير التى تقال عن " اضطهاد " الفكر الإسلامى " وفتح الأبواب " أمام الفكر العلمانى . ويكفى لكى يقتنع المرء بذلك أن يقارن عدد المجلات التى تكرس ، من الغلاف إلى الغلاف ، لنشر وجهة نظر الجماعات الدينية المختلفة ، وأن يســأل نفسه : هل توجد فى العالم العربى مجلة واحدة خصصت لنشر الفكر العلمانى ؟ إن بعض الصحف السياسية قد تدخل من آن لآخر فى معركة ضد تيار إسلامى ، ولكنها لو كرست للفكر العلمانى وحده ، واتخذت من

مهاجمة فكر الجماعات الدينية هدفا أوحد ، لتعرضت هى ومن فيها لأشـد الأخطار .

وبطبيعة الحال فإن هذا ينطبق ، بصورة أوضح ، على المساحات والأوقات المخصصة للفكر العلمانى وللفكر المعبر عن وجهة نظر هذا الكاتب أو المفكر الدينى أو ذاك فى الصحف اليومية ، وفى ساعات الإرسال التليفزيونـى والإذاعى ، حتى فى أشد لحظات التوتر والخصومة بين الدولة وبين الجماعـات الإسلامية .

نقد العلمانية

هناك سوء فهم أساسى يتعرض له مفهوم العلمانية والاتجاه الفكرى العام الذى يوصف بأنه علمانى ، والذى تشارك فيه تيارات متعددة تختلف فيما بينها حول أمور كثيرة ، وإن كانت تشترك فى اقتناعها بأن الصيغة التى يقترحها التيار الإسلامى ليست هى الحل . وقد يكون سوء الفهم هذا مقصودا أو غير مقصود ، ولكن الاستنتاج الذى لا بد أن يصل إليه المرء حين يقرأ كتابات التيارات الإسلامية ـ مهما اختلفت اتجاهاتها ـ عن العلمانية ، هو أن الموضوع بأسره مشوه إلى حد مؤسف فى أذهان أصحاب هذه الكتابات . وستكون مهمتنا فى الجزء الباقى من هذا البحث ، محاولة استخلاص مظاهر التشويه وسوء الفهم هذه من خلال تحليل الخطاب الإسلامى المعاصر ، ومن خلال التشريح الدقيق للأسباب التى يؤكد من أجلها الإسلاميون المعاصرون ، وبعض المتعاطفين معهم ، أن العلمانية لا مكان لها فى أى مجتمع يدين أهله بالإسلام .

وفى وسعنا أن نقسم الانتقادات التى توجه إلـى العلمانية ، فى كتابات الإسلاميين ، إلى فئتين كبريين : الأولى انتقادات دعائية لا تقوم على أساس علمى ، والثانية انتقادات ذات مسحة علمية . وسوف نطلق عليهما ـ على سبيل التيسير ـ اسم الانتقادات الخطابية والانتقـادات العلمية ، على الرغم من أن الكثيرين قد لا يرضون عن اللفظين اللذين اخترنا أن نميز بواسطتهما بين هذين الاتجاهين فى نقد العلمانية .

الانتقادات الخطابية

لا جدال فى أن اختيار لفظ " الخطابية " لوصف هذه الانتقادات يعبر عن الاستهانة بها ، وينطوى ضمنا على حكم عليها بأنها لا ترقى إلى مستوى النقد القابل للمناقشة العلمية . وهذا صحيح ، ولكن لا ينبغى أن يستنتج منه المرء أن هذه الانتقادات أقل تأثيرا من غيرها . فحقيقة الأمر على عكس ذلك تماما ، لأن هذا النوع من الانتقادات هو الأوسع انتشارا فى كتابات الإسلاميين المعاصرين وفى خطاباتهم وفى لغتهم المتداولة بوجه عام . والأرجح أن الطابع الخطابى فيها ، أعنى الطابع الذى لا يرتكز على أى أساس يمكن مناقشته علميا أو منطقيا ، وإنما يستهدف التشنيع على الرأى المنتقد وإثارة حالة انفعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب ، هذا الطابع هو ذاته الذى أدى إلى انتشارها الواسع بين جمهرة أنصار التيار الإسلامى . ذلك لأن

التنشئة العقلية ، التى تحرص الجماعات الإسلامية المعاصرة على أن تربى عليها أنصارها ، تقوم على غرس عادات التسليم والإذعان والتصديق فيهم ، وعلى استبعاد النزوع إلى التدقيق والبحث والتحرى فى الأمور قبل إصدار حكم عليها ، وترتكز على نوع من " العنعنة " المعاصرة : فينقل أ عن ب ، بعد أن يكون ب قد نقل عن ج ، وج عن د ، وهلم جرا ... على أن تكون حلقات السلسلة كلها من أنصار فكرهم . وهكذا ينتشر الخطأ الأصلى انتشارا هائلا لأن أحدًا لا يكلف نفسه عناء الاستوثاق منه ، وسرعان ما يغدو - من فرط تكراره - أشبه بالبديهية التى لا تناقش . وأستطيع القول ، دون أى قدر من التجنى ، إن هذا النوع من الحجج الخطابية ، التى تخاطب الانفعال الرخيص أكثر مما تخاطب العقل ، هو الذى يحدد موقف معظم أنصار التيارات الإسلامية المعاصرة من قضية العلمانية .

١ - العلمانية هى اللادينية :

هناك ما يشبه الإجماع بين مفكرى التيار الإسلامى المعاصر على الربط بين العلمانية واللادينية . وهذا فى الواقع أقوى أسلحتهم وأشدها تأثيرا فى نفوس الأتباع . فعندما يُحدد الموقف العلمانى بأنه مضاد للموقف الدينى ، تكون القضية كلها قد حُسمت قبل أن يبدأ أى نقاش . وليس مهما إن كان هذا الحكم مخالفا للمنطق وللتاريخ ، لأن هذه مسائل لا يكلف أحد نفسه عناء التفكير المدقق فيها ، وإنما المهم تشويه سمعة العلمانيين بين شباب يفتقر إلى الوعى والثقافة والنضج والقدرة على التساؤل ، والتلاعب بعقولهم من أجل كسب الأنصار بأرخص الأساليب .

ولنتأمل مجموعة نموذجية من التعريفات التى يقدمها الإسلاميون المعاصرون للعلمانية ، كيما نستخلص منها الاستنتاجات اللازمة .

أولا : يعرف الشيخ محمد مهدى شمس الدين العلمانية بأنها : " النهج الحياتى الذى يستبعد أى تأثير أو توجيه دينى على تنظيم المجتمع ، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التى تحتويها تلك العلاقات وترتكز عليها - ومن ثم فهو نهج حياتى مادى تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية . "(١) فلنتأمل بعض ما فى هذا التعريف ، الذى يبدو فى ظاهره بريئا ، من مغالطات :

أ - يحدد التعريف فى بدايته نهج العلمانية بأنه يستبعد تأثير الدين فى " تنظيم المجتمع " وهو موضوع سياسى ، وربما لا يعترض عليه العلمانيون أنفسهم ، لأنهم يدعون بالفعل إلى الفصل بين الدين والتنظيم السياسى للمجتمع . ولكن التعريف ينتقل من هذا الموضوع السياسى إلى موضوع اجتماعى وأخلاقى ، فيذهب إلى أن العلمانية تستبعد الدين من ميدان " العلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التى تحتويها تلك العلاقات .." . وهنا تكمن المغالطة : فعلى سبيل المثال نجد العلمانى المتحمس ، فى المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات

الغربية المسيحية ، يرفض توجيه التنظيم السياسى للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين ، ولكنه فى الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية ، أو يعقد زواجه فى الكنيسة إن كان مسيحيا ، ويستشهد بالقيم والمبادىء الدينية ويطبقها فى الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعى والشخصى ، دون أن يكون فى ذلك أى خروج عن " علمانيته " .

ب ـ والمغالطة الثانية تكمن فى التلاعب بلفـــــظ " اللادينية " . فالكلمة يمكن أن تعنى : الخارج عن نطاق الدين ، ويمكن أن تعنى : المضاد للدين أو الرافض للدين . ولا شك أن العلمانية ، إذا جاز أن توصـــف بأنهـــا " لادينية " ، فإنها لا تكون كذلك إلا بالمعنى الأول ، لأن كل ما ترمى إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع ، والإبقاء على هذا الميدان بشريا بحتا ، تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعيـــة والاقتصادية ، دون أن يكون لفئة منهم الحق فى الزعم بأنها تمثل " وجهة نظر السماء " . أما المعنى الثانى ، أعنى رفض الدين ، فليس من صميم العلمانية فى شئ . صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين ، ولكن من المؤكد أيضا أن كثيرين من العلمانيين متدينون ، وأن كثيرين من المتدينين علمانيون ، لأن الدين يظل محتفظا بقداسته فى كلتا الحالتين ، ولكنه ينزه عن التدخل فى الممارسات السياسية المتقلبة ، مع تنظيمه لجوانب هامة فى حياة الإنسان ، كالجانب الروحى والأخلاقى .

٣ ـ أما المغالطة الثالثة فى هذا التعريف فهى إقحام كلمـــة " مادى " فى الموضوع ، حين يقال إن العلمانيـــة " نهج حياتى مادى تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية " . وتكاد كتابات الإسلاميين المعاصرين كلها تتفق على استخدام لفـــظ " المادية " مرتبطا بالعلمانية ، وهو استخدام ينم عن افتقار كامل إلى الدقة الفكرية ، وأغلب الظن أنه مغالطة متعمدة ، هدفها الربط بين العلمانية وبين المعانى المستهجنة التى ينطوى عليها لفظ " المادية " فى أذهان الناس ، وهو ربط يؤدى دورا عظيم الأهمية على المستوى النفسى ، لأنه يحشد طاقة هائلة من السخط والكراهية اللاشعورية تنصب كلها على العلمانيـــة والعلمانيين .

ولو تأملنا التاريخ الحديث لأوروبا ، التى كانت مهد العلمانية ، والتى يقول الجميع إنها هى التى صدّرتها إلينا ، لوجدنا أن تياراتها الفكرية والفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين هما المادية والمثالية ، بل إن التيار المثالى كان أقوى وأوسع نطاقا بكثير من التيار المادى ، ومع ذلك فقد كـــان " الجميع " علمانيين . فديكارت ، أبو المثالية الأوروبيـــة الحديثة ، وكانت ، صاحب المثاليـــة النقدية ، وهيجل ، أكبر المثاليين فى التاريخ ، وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة والأدباء والمفكرين المغرقين فـــى المثالية ، كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام فى التنظيم السياسى أو الاجتماعـــى للدولة ، ولكنهم كانوا فى الوقت ذاته خصوما ألداء للمادية . وعلى ذلك ، فإذا كان صحيحا أن بين العلمانيين بعض أصحاب المذاهب المادية ، فإن المادية لاترتبط بالعلمانية ارتباطا ضروريا على الإطلاق . فهل يمكن الحكم على تاريخ أوروبا الحديث ، الذى كان كله علمانيا ، بأنه كان كله ماديا أيضا ، على الرغم من

كل من ظهر فيها من شعراء وفنانين ومفكرين روحيين وفلاسفة مثاليين خاضوا معارك قاسية ضد المادية ؟

يبدو أن مفكرى التيار الإسلامى المعاصر يعتقدون أن كل فكر لا ينبع من مصدر دينى لابد أن يكون ماديا ، بدليل أن شيخنا الذى اقتبسنا منه التعريف السابق يصف مناهج العلم المنضبطة الدقيقة بأنها " مادية " ، جعلت الإنسان " غريزة " بلا روح ولا عقل ولا إرادة ولا طموح (ص ٧٨) وأحالته إلى " كتلة منفعلة بمحيطه " (٧٩) . ويلخص الموقف بقوله : " هذه الفلسفة ، والمعارف الإنسانية التى تأثرت بنظرتها المادية الخالصة إلى الإنسان ... ترجمت نفسها فى مرحلة التطبيق السياسى والمجتمعى إلى ما يسمى " بالعلمانية " ... هذه الفلسفة المادية الخالصة ... بمنهجها الذى يَقزِّم الإنسان ويختصره فى كتلة من المادة الشديدة التعقيد " . (ص ٨٠)

هكذا تُختزل الحضارة الأوروبية الحديثة كلها ، حضارة شيكسبير وجوته وباخ وبيتهوفن ورمبرانت وميكل انجلو وأينشتين ، إلى مادية ميكانيكية تلغى كل ما هو روحى أو راقٍ أو رفيع فى الإنسان ، وكأن هؤلاء جميعا لم تكن لهم فى حياتهم من رسالة سوى تأكيد غريزية الإنسان وبهيميته . ولست أدرى إن كان هذا الاختزال المعيب يصدر بدافع الجهل أم أنه مغالطة متعمدة موجهة إلى عقول يعلمون أنها عاجزة عن أن تحاسبهم . ولكن إذا جاز أن العلم ، الذى ازدهر مع ظهور الحضارة الأوروبية العلمانية ، يمكن أن يوصف بأنه مادى ، فماذا نقول عن النواتج الروحية الأخرى ، كالشعر والموسيقى والأدب والفلسفة والفكر السياسى والاجتماعى والتاريخى ؟ ومع ذلك ، فحتى العلم نفسه لا يوصف بأنه مادى إلا من منظور ضيق يتغافل عن أهم جوانبه . فالكشف العلمى عملية روحية من الطراز الأول . ومن المستحيل أن يوصف العالم الذى يفنى عمره فى سبيل استجلاء نقطة غامضة معينة ، وإعلاء شأن العقل البشرى وتوسيع سلطانه ، ويمارس خلال عمله العلمى أقصى درجات ضبط النفس والتحكم فى الإرادة ، من المستحيل أن يوصف بأنه يستهدف اختزال الإنسان إلى " غريزة " ، بلا روح ولا عقل ولا إرادة . وإذا كان العلم يُمارَس على عالم المادة (وهذا لا ينطبق على جميع العلوم) فإن الهدف منه قهر عالم المادة والتغلب عليه والسيطرة عليه من خلال إدراك قوانينه .

ثانيا : ولنتأمل حالة أخرى للمغالطات التى يقدمها مفكرو الصحوة الإسلامية عن العلمانية ، ونخضعها للتحليل :

يعرف أنور الجندى العلمانية فى مدخل كتاب مخصص لنقد العلمانية (٢) فيقول : " لفظ " علمانية " هو ترجمة للكلمة اللاتينية secular ومعناها فى اللغات الأوروبية : لادينى " (ص٧) (ويلاحظ أولا أن كلمة secular ليست لاتينية بل هى إنجليزية مشتقة من أصل لاتينى ، على النحو الذى أوضحناه فى بداية هذا البحث ، كما أن الكلمة لا تعنى " لادينى " على الإطلاق ، وإنما تعنى " زمنى " .) وهكذا يبدأ مفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسى ،

يجر وراءه بالطبع تشويهات أفدح منه . فهو يقول على سبيل المثال : " العلمانية لم تكن قاصرة (هكذا !) على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة ، وإنما ذلك فى تقدير أصحاب الدعوة هى (هكذا !) المرحلة الأولى ، التى تهيئ الفكر والمجتمع جميعا لخطوة حاسمة هى علمنة الذات العربية نفسها على أساس أن تسقط نهائيا وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها القديمة كلها ، وأن تعتنق المنهج العلمى "... (ص ١٠)

هنا نجد سلسلة أخرى من المغالطات ، أهمها الادعاء بأن العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر والدين والتراث والقيم القديمة كلها ، وهو ادعاء يكذبه مجرد استذكار أسماء بعض كبار العلمانيين ، مثل طه حسين والعقاد والمازنى وهيكل (باشا) ، ممن كانوا باحثين أصلاء فى التراث ومدافعين أشداء عن أصالة الذات العربية . والمغالطة الأخرى الفادحة هي وضع المنهج العلمى فى تضاد وخصومة مع التراث والدين والقيم القديمة . وكأن المرء إذا أخذ بالأول ينبغى عليه أن يتخلى عن الأخريات ، وإذا كان حريصا على تراثه ودينه فلزام عليه أن يدير ظهره للمنهج العلمى ... وهى مغالطة لا يرد عليها العلمانيون وحدهم ، بل يرد عليها الإسلاميون أنفسهم ، حين يؤكدون - عن حق - أن تراثنا الإسلامى الأصيل حافل بنماذج العلماء الذين اتبعوا منهجا علميا كان رائـدا فى دقته وانضباطه .

ثالثا : ويتوسع الدكتور محمد يحيى فى الحديث عن العلمانية بوصفها مرادفة للادينية ، فيؤكد أن الاتجاه العام للتعليم والثقافة فى بلادنا كان علمانيا رافضا للدين ، قائـــلا : " كانت الجامعات والمدارس السائرة فى ركاب المذاهب الغربية هى أول من بشر باللادينية فى الميدان التعليمى بفصل الدين عن المناهج ... ودراسته كمجرد ظاهرة بشرية وضعية ... وفى مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما ، وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحتة لا تفسح أى مجال لتصـــور دينى ، ومع هذه المنقولات والتأثيرات سرت اللادينية إلى جسد المجتمع ككل ." (٣)

هكذا أصبح تعليمنا كله " لادينيا " ، لماذا ؟ لأنـــــه " فصل الدين عن المناهج " . بهذه العبارة الغامضـــة حكم كاتبنا بالإعدام على نظام تعليمى كامل ، قد يكون بالفعل مليئا بالعيوب ، ولكن عيوبه تكمن فى أمور لا علاقة لها على الإطلاق بما يقول صاحبنا . فكيف يقول بفصل الدين عن المناهج فى نظامنا التعليمى الراهن إذا كنا قد تربينا جميعا ، وتربى أولادنا من بعدنا ، على دراسة الدين فى مختلف مراحل التعليم العام ، فضلا عن المساحة المكانية والزمنية الكبيرة التى تخصـص للموضوعات الدينية فى أجهزة الإعلام ، من صحافة وإذاعة وتليفزيون ، وهى بلا جدال وثيقة الصلة بعملية التعليم ؟ لعل ما يعنيه بفصل الدين عن المناهج ، هو أننا لم نعد ندرس فى معاهدنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامى أو الجيولوجيا الإسلامية ، ولم نطبق الدعوة إلى " أسلمة العلوم " ، وهى دعوة تتردد بقوة فى كثير من الأوساط الإسلاميـــة المعاصرة ، بدليل ذلك الرواج الهائل الذى يلقاه " الطب الإسلامى " فى هذه الأيام . ولو صح هذا التفسير ، أو هذا " الاجتهاد " ، لما كانت لدىّ من إجابة على هذه

الدعوة سوى الإشارة إلى الحقيقة البسيطة التى تقول إن العلم ينبغى أن يُلتمس حيث يحرز أعظم تقدم له ، ولا أظن أن أعظم تقدم وصل إليه العلم المعاصر كان فى العالـم الإسلامى !

أما الإشـــارة إلى أن الدين أصبح يُدرس فى نظامنا التعليمى " كمجرد ظاهرة بشرية وضعية " ، فهى واضحة البطلان ، لأن أى كتاب مدرسى أو تعليمى فى كافة أرجاء العالم الإسلامى لا يجرؤ على الاقتراب من هذه المنطقة المحرمة . وياليت كاتبنا الفاضل يقدم إلينا نموذجا واحدا لكتاب تعليمى يدرس الدين بوصفه مجرد ظاهرة بشرية !

وأخيرا ، فإن النص الذى اقتبسناه لكاتبنا ينطوى على هدم لجميع الفنون التى تصقل روح الإنسان الحديــث وتهذبها ، إذ يدمغها كلها بأنها " لادينية " ، ويطالبنا بالاستغناء عن الرواية الواقعية (يقصد نجيب محفــوظ طبعا ، الذى أحل دمه فى الآونة الأخيرة واحد من أمراء الدعوة الإسلامية المشهورين) ، وعن المسرح والشعر الحديث والباليـه والسينمـا لأنها تعمــل علـى " سريان اللادينية فى جسد المجتمع ككل " . ويبدو أن جواز المرور لأى عمل فنى هو أن يكون قائما على " تصور دينى " ، ولما كان من المستحيل تصور " باليه إسلامى " مثلا ، فلابد من إلغاء مثل هذه الفنون أو صبغ ما يمكن صبغه منها بالطابـع الدينى ، حتى تصبح فنونا مشروعة ، أو فنونا شرعية .

وفى ضوء هذا الرأى ، الذى يقول به واحد من الإسلاميين لم يُعرَف عنه أنه من المتطرفين ، تكون إحدى جرائم العلمانية سعيها وراء هذا القبس من النور الذى تضفيه الفنون والآداب على حياة الإنسان ، ولا سيما حين ترتكز هذه الفنون والآداب على رؤية بشرية . وهكذا تمتد الدعوة ، من مجال الشريعة التى ينبغى أن تحل محل أى قانون يضعه البشر ، إلى مجال العلوم التى ينبغى استبعادها لو ابتعدت عن الإطار الإسلامى ، وأخيرا إلى مجال الآداب والفنون ، التى ينبغى إدانتها وتحريمها مادامت ترتكز على موضوعات بشرية " وضعية " ... ومجمل القول إن كل ما يضئ روح الإنسان وعقله يصبح مدانا لأنه علمانى ، ومادام علمانيا فهو " لادينى " .

٢ـ العلمانية بوصفها مؤامرة :

فى الفكر النظرى والايديولوجى الرائج بين التيارات الإسلامية المعاصرة ، ينتشر التفسير التآمرى للظواهر التاريخية والثقافية ، بل والعلمية فى أحيان كثيرة ، على أوسع نطاق . فوراء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى محاربتها ، مؤمراة صليبية أو استعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو استشراقية ، وهذه الجهات كلها ، فى نظرهـم ، متربصـة بالإسلام ، تتحين الفرص للإيقاع به ، بل إن كتاباتهم لتوحى فى أحيان غير قليلة بأن المنتمين إلى هذه الجهات جميعا ليس لهم شاغل يشغلهم سوى الإسلام والمسلمين ، وأن جهدهم ومالهم وطاقتهم وفكرهم موجهة كلها إلى عقد مؤتمرات و تخطيط مؤامرات للحد من الخطر الإسلامى الماحق ، ولتصفية حساباتهم مع ذلك العدو القديم .

والمنطق الذى تبرَّر به هذه النظرة التآمرية هو أن الإسلام قهر أعظم ممالك الغرب ، بدءاً من امبراطورية الروم حتى أكبر الدول الصليبية ، عندما كان فى أوج قوته . ومازالت ذكرى هذا النصر الإسلامى العظيم عالقة فى أذهان الغرب ، تمثل خطراً يمكن أن يتجدد فى أية لحظة . ومن هنا يبذل الغرب جهداً جهيداً كيما يحول دون عودة تجمع القوة الإسلامية مرة أخرى ، وحتى لايعرض نفسه لخطر آخر . ومع مثل هذا المنطق لن يكون من المجدى أن تشير إلى الفارق الهائل بين عوامل انتصار أمة على أمة فى العصور الوسطى وبين نظائرها فى العالم المعاصر ، وأن توضح أن هذا الانتصار لايتحقق الآن إلا فى ظل عوامل شديدة التعقيد تُحشد فيها القوى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية للمجتمع ، وكلها أمور يتخلف فيها العالم الإسلامى تخلفا شديدا ، بحيث يستحيل أن يشكل " خطرا " حقيقيا على الغرب كما كان يفعل فى القرون الأولى من الإسلام . ولن يكون من المجدى أن ترد على أصحاب هذا المنطق بأن مايبديه الغرب من اهتمام فى الوقت الراهن لا يرجع إلا إلى الرغبة فى استكمال السيطرة على العالم الإسلامى الذى يتمتع كثير من أجزائه بثروات هائلة ومواقع استراتيجية حاسمة . هذه الردود كلها لن تجدى معهم ، لأن أسطورة العصر الذهبى للإسلام ، الذى يمكن أن يُبعث حيا فى " صحوة " مفاجئة ، ويعود بكل ما كان له من سلطان وتفوق وسيطرة على سائر دول العالم ـ هذه الأسطورة تحتل فى أذهان الإسلاميين المعاصرين مكانة يستحيل أن يزحزحها ا أى منطق متماسك أو أية حقيقة صلبة من حقائق العصر .

هذه النظرة التآمرية تتجلى ، بصورة مباشرة ، فى موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية . فهناك مايشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام ، وأن لهذه المؤامرة مصدرا أجنبيا ، وأن دعاة العلمانية فى العالم الإسلامى إما مشاركون بوعى فى هذه المؤامرة ، وإما أدوات ساذجة فى أيدى القوى الأجنبية التى تتآمر على الإسلام .

ولنتأمل بعض النماذج لهذه النظرة التآمرية إلـى العلمانية :

* يقول أنور الجندى " إن الدعوة العلمانية هى نتاج يهودى تلمودى أصيل كان له أبعد الأثر فى الفكـر الغربى . " (٤) وهو يربط بصورة قاطعة بين العلمانية وبين الماسونية ومخططات التلمود والثورة الفرنسية وعصـر التنوير ، وكلها اتجاهات تستهدف " إخراج اليهود من الجيتو ، والحصول على حق المواطنة ، كمقدمة للوثوب إلى الحياة الفكرية والاجتماعية والسيطرة عليها ." (٥) وتظل هذه النظرة التآمرية سائدة فى كتاب أنور الجندى من بدايته إلى نهايته ، ويظل مركز المؤامرة هو ذلك الأخطبوط الكونى الذى تنبع منه كل شرور العالم ، والذى يعبر عنه بمفاهيم غامضة ، كالتلمودية والماسونية ، وهى مفاهيم لادور لها سوى إحداث نوع من الرعب أو النفور فى أذهان الشباب ، يمتد بالضرورة إلى كل ما يترتب على هذه المؤامرة العالمية من نتائج ، وعلى رأسها العلمانية بالطبع . وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة من أمثالنا دهشتهم من إقحام الثورة الفرنسية فى هذه المؤامرة ، ومن القول بوجود هدف مشترك يجمع بين التلمودية وبين عصر التنوير ، مع أن هذا الأخير لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التى

كانت تعشش فيها بفضل معتقدات غيبية على رأسها التلمودية ، وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة هؤلاء مزيدا من الاستغراب حين يجدون مفكرا واسع الانتشار ، يقرأ له عشرات الألوف من الشباب بتبجيل وخشوع ، لايرى في الثورة الفرنسية وعصر التنوير سوى أنهما أعطيا مزيدا من الحقوق لليهود ، ويغيب عن ناظريه تماما كل ما كان لعصر التنوير من أثر علمي وثقافي واجتماعي شكل منعطفا حاسما في تحرير العقل البشري من الوهم والخرافة ، ومهد الطريق لانطلاقته الجبارة في القرنين التاليين ، كما يغيب عن ناظريه ذلك التأثير الهائل للثورة الفرنسية ـ مهما كانت سلبياتها ـ على تحرر الإنسان سياسيا واجتماعيا ، وحلول طبقة أكثر استنارة محل طبقة النبلاء الإقطاعيين التي كانت مسيطرة حتى ذلك الحين ، وتمهيد الطريق أمام الشعوب المغلوبة على أمرها لكي تنال حريتها بيديها بدلا من أن تنتظر مايجود به عليها الحكام المستبدون . كل هذه أمور لا قيمة لها في نظر كاتبنا ، وكل مايعنيه هو أن عصر التنوير والثورة الفرنسية قدما إلى اليهود بعض الحقوق ، ومن ثم فهما جزء من المؤامرة الكونية اليهودية الماسونية التي تحكمت ومازالت تتحكم في مصائر البشر في كافة أرجاء هذا العالم الفسيح .

* ويقول د. محمد يحيى : " الفكرة العلمانية إذن هي بنت تلك الخطة الواسعة التي أسميناها بالتغريب والاستعمار الثقافي ، وهي إحدى دعائم هذه الخطة ، وتهدف من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتى نواحي الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدي وفكري تملؤه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ... بل وتشغله بعد ذلك عقيدة الغرب نفسها ، وهي المسيحية . فلا عجب في أن تكون العلمانية هي الذراع الأول للتبشير الصليبي . " (٦)

هنا تتكرر السمات التي لاحظناها من قبل بشأن التفسير التآمري للعلمانية ، ولكن شكل المؤامرة يختلف : فهنا تهدف المؤامرة ، من خلال الهجوم على الإسلام ، إلى إحداث فراغ عقائدي يمهد الطريق لحلول المسيحية محل الإسلام ، وهذا هوهدف " تلك الخطة الواسعة التي أسميناها بالتغريب والاستعمار الثقافي " . ولنحاول الآن أن نخضع هذا النص لشئ من التحليل المنطقي ، مع إدراكنا منذ البدء بأن مثل هذه الأحكام توجه إلى أناس قلمت أظافرهم المنطقية ـ إن جاز التعبير ـ منذ بدء انتمائهم إلى تيار من التيارات التي يعبر هذا الكاتب وأمثاله عن وجهة نظرها .

١ـ الملاحظة الأولى هي أن زميلا آخر للكاتب ، ينتمي إلى التيار نفسه ، بل هو قطعا أعلى منه مرتبة وأرسخ قدما في هذا التيار ، وهو أنور الجندي ، قد وصف المؤامرة العلمانية بأنها يهودية تلمودية ، ودافع عن هذه الفكرة طوال كتابه ، على حين أن كاتبنا الحالي يصفها بأنها تبشيرية صليبية تستهدف إحلال المسيحية محل الإسلام . فأي التفسيرين نصدق؟ ألا ينبغي على مفكري التيار الإسلامي أن يتفاهموا فيما بينهم ، لكي نستقر على رأي حول مصدر هذه المؤامرة العلمانية الخطيرة ، وهل هي يهودية التلمود أم مسيحية التبشير ؟

٢ـ والملاحظة الثانية هي أن الكاتب نفسه قد دأب طوال كتابه ، على تسمية العلمانية

" باللادينية " ، بل إنه فى الصفحة نفسها التى اقتبسنا منها النص السابق يرى أن هذه التسمية هى التعبير الأفضل عن معنى العلمانية . فإذا كان يؤمن بأن العلمانية مرادفة للادينية ، فكيف يقول إن هدف المؤامرة العلمانية إحلال دين محل دين ؟ ألم يكن الأجدر به ـ حتى يتوافر لديه الحد الأدنى من التماسك المنطقى ـ أن يقول إن هذا الهدف هو ، مثلا ، إحلال عقيدة بشرية محل العقيدة الإسلامية ، أو إنه إفراغ العقل البشرى من العقائد كليـــة ، وجعله مكتفيا بما يشرعه لنفسه من مبادىء وقوانين ؟

هل يستطيع كاتب يحترم عقله ، ويعرف أن لدى قرائه حدا أدنى من التفكير المنطقى ، أن يقول فى صفحة واحدة إن العلمانية مرادفة للادينية ، ويقول فى الوقت ذاته إن العلمانية هى الذراع الأولى للتبشير الصليبى ؟

٣ ـ وإذا تركنا المنطق الواضح جانبا ، واستشهدنا بالواقع الحالى والسوابق التاريخية الماضية ، فكيف يمكن أن تكون العلمانية ذراعا للتبشير الصليبى ؟ لقد ظهرت العلمانية فى أوروبا ، كما يعترف الجميع ، وضمنهم الكاتب نفسه ، كرد فعل على طغيان الكنيسة ووقوفها فى وجه التطور الاجتماعى والعلمى فى الغرب . فهل ترضى الكنيسة ، التى هى بغير شك راعية التبشير ، بأن تستعين فى مهمتها هذه بذراع تسعى إلى هدمها ؟

إن الهـــدف من اختيار هذه الأمثلة وإخضاعها للتحليل ليس نقدها فى ذاتها ، أو نقد أصحابها ، وإنما هو نقد ذلك النمط الفكرى الذى ينتشر على أوســـع نطاق بين الإسلاميين المعاصرين . ولا شك فى أن التهافت المنطقى والعلمى لهذا النمط الفكرى يدل على أن كُتّاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحد الأدنى من الحس النقدى ، ومن الثقافة العامة التى تسمح له بكشف مغالطاتهم . فهذا المستوى الهابط فى الخطاب الإسلامى المعاصر يفترض جمهورا مطيعا ، مصدقا لكل ما يقال له ، لا يقرأ سوى كتب التيار الإسلامى نفسه ، ولا يفكر لحظة واحدة فى أن ما يقرأه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد . ومن هنا كان من مصلحة هؤلاء الكتاب ترويض جمهورهم حتى يمكن أن تروج كتاباتهم السطحية بين هذا الجمهور . وهكذا تكتمل أطراف الحلقة : فالجمهور غير الواعى يروّج الكتابات السطحية ، والكتابات السطحية تزيد من تغييب الوعى لدى الجمهور . أى أن الكاتب يخلق جمهوره ، والجمهور يخلق كاتبه .

الانتقادات العلمية

لا ترتكز جميع الانتقادات الموجهة إلى العلمانية على أسس خطابية ودعائية كتلك التى ناقشناها فى الجزء السـابق مـــن بحثنا . بل إن هناك فئة أخرى من الانتقادات تلجأ إلى حجج يمكن أن توصف بأنها علمية وتاريخية ، بمعنى أنها تعبر عن وجهـــة نظر تتضمن حدا أدنى من

التماسك والاتساق ، وتستدعي مناقشة عقلية وعلمية تكشف عما فيها من أوجه الصواب والخطأ . وسوف نعرض الآن لأهم هذه الانتقادات ، التي هي أكثر جدية بما لا يقاس ، من الانتقادات الخطابية السابقة . وفي اعتقادنا أن مصير العلمانية الحقيقي يتوقف على قدرة العلمانيين على مواجهة هذه الحجج التي تصطبغ بالصبغة العلمية والعقلية . والمحور الذي تدور حوله جميع الانتقادات العلمية الموجهة إلى العلمانية هو الربط بينها وبين ظروف المجتمع الأوروبي في مرحلة معينة من تاريخه ، ومن هنا فإن مناقشة هذه المسألة من جميع أوجهها هي ، في رأينا ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع بأسره .

هل العلمانية ضرورة أوروبية فحسب ؟

يؤكد نقاد العلمانية أنها اتجاه في الفكر ظهر في المجتمع الأوروبي تعبيرا عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الارتباط بالظروف الخاصة التي مرت بها أوروبا في مرحلة انتقالها من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . ولكن هذه الضرورة التاريخية لا تسري إلا على مجتمعها وحده ، أما المجتمعات الأخرى التي لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوروبا ، فليست على الإطلاق ملزمة باعتناق العلمانية ، بل إنها لو اعتنقتها ، لكانت في ذلك محاكية لأوروبا بطريقة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية واختفاء الإحساس بالكرامة . فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي ، يرتبط ارتباطا عضويا بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين ، ومن ثم فمن الخطأ الفادح اقتلاعها من تربتها الأصلية وزرعها في تربة أخرى لم تكن في أي وقت مهيأة لاستقبالها ، أو مضطرة إلى الأخذ بها .

هذا التمييز بين ظروف أوروبا عند ظهور العلمانية في عصر النهضة وظروف العالم الإسلامي المعاصر ، يرتكز على تحليل تاريخي لأوضاع المجتمعين في هذين العصرين . ففي عصر النهضة كانت أوروبا تكافح من أجل التخلص من ذلك الجمود الفكري والعلمي الذي اتسمت به حياتها في العصور الوسطى (وهي أطول فترات التاريخ الأوروبي وأقلها تغيرا وإبداعية) . وكانت العقبة الكبرى التي تحول دون انتقال أوروبا إلى صميم العصر الحديث هي الكنيسة : فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا هيئة قائمة بذاتها ، ذات نفوذ واسع وسلطة طاغية ، وكان لها كيانها الرسمي وترتيبها الهرمي الخاص ، وكانت تعطي نفسها حق التدخل في أمور الدنيا إلى جانب أمور الدين . وهكذا فإن الفلاسفة والأدباء الجدد اضطروا إلى مواجهة سلطة الكنيسة بوصفها العقبة الكأداء في وجه التقدم .

غير أن أشد الفئات معاناة من تدخل الكنيسة وسعيها إلى الهيمنة الشاملة كانت فئة العلماء . ففي ميدان العلم ونظرياته الجديدة - وخاصة النظرية الكبرنيكية ، التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وليست ثابتة وإنما تدور حول الشمس - كانت أعنف المواجهات مع الكنيسة ، وبين العلماء ومعتنقي آرائهم الجديدة كان العدد الأكبر من ضحايا استبداد رجال الدين . وهكذا كان تقدم أوروبا رهنا بالوقوف ضد هيمنة الكنيسة ، وكان الحد من سلطة رجال

الدين شرطا أساسيا لنهضة الفكر والعلم والفن فى أوروبا ، ولانطلاق المجتمع الأوروبى ، خلال عدد من القرون يقل عن أصابع اليد الواحدة ، إلى آفاق رحبة جعلت الحضارة الغربية تحتل بسرعة مكانة الصدارة بين مجتمعات العالم الحديث .

وتمضى الحجة الشائعة فى تفنيد العلمانية فتقول إن العلمانية كانت ، بهذا المعنى ، ضرورة أساسية من ضرورات التقدم فى المجتمع الأوروبى . غير أن العالم الإسلامى لم يشهد شيئا من تلك الأوضاع التى جعلت العلمانية ضرورة محتومة فى أوروبـا . فالإسلام لم يعرف هيئة توازى الهيئة الكنسية الرسمية ، ولا يعرف منصبا رسميا يحتل قمة الهرم الدينى كمنصب البابا ، ولا أتباعا من رجال الدين تتدرج مراتبهم فى هرم محدد المعالم . ولم يعرف الإسلام ـ هكذا تقول الحجة ـ اضطهادا للعلماء ، ولم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمى . ومن ثم فإن الأسباب التى جعلت العلمانية مرحلة ضرورية فى التاريخ الأوروبى ، لا وجود لها فى التاريخ الإسلامى السابق أو المعاصر . وعندئذ تصبح الدعوة إلى العلمانية فى العالم الإسلامى المعاصر محاكاة للغرب على غير أساس ، ويمكن الحكم على أصحابها بأنهم منبهرون بالغرب دون أن يتعمقوا فهم طبيعة مجتمعهم .

هذه ، بقدر كبير من الإيجاز ، هى الخطوط الرئيسية لتلك الحجة التى تفند الدعوة العلمانية فى العالم الإسلامى المعاصر باعتبارها دعوة مستوردة غريبة عن روح مجتمعنا وجوهره الأصيل . والحجة ، كما يرى القارىء ، شديدة الإغراء ، وهى تبدو حجة حاسمة لا تكتفى بتفنيد رأى خصومها ، وإنما تضعهم فى مركز حرج وتصورهم بصورة هزيلة تدعو إلى السخرية . ولقد كانت قوتها الظاهرة هذه هى التى جعلتها ترد على ألسن الجميع . فالكل يؤمنون بها ويرددونها باقتناع تام . وحين أقول الكل ، فإنى لا أعنى فقط المفكرين الإسلاميين ، بمختلف اتجاهاتهم ، كالغزالى والقرضاوى والجندى وشمس الدين وعمارة ، وإنما أعنى أيضا مفكرين لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة ، بل كانت الثقافة الغربية مكونا أساسيا من مكوناته ، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابرى وحسن حنفى .

ومع ذلك ، فإن هذه الحجة ، التى تبدو فى نظر هؤلاء جميعا غير قابلة للتفنيد ، هى فى رأيى حجة باطلة فى مجملها وفى جميع تفاصيلها . وسأحاول فيما يلى أن أبرهن على صحة ما أقول .

١ ـ الإسلام والمؤسسة الدينية :

أول عناصر المقارنة بين الأوضاع التى حتمت ظهور العلمانية فى أوروبا المسيحية ، وبين أوضاع العالم الإسلامى ، هو أن أوروبا كانت طوال العصور الوسطى خاضعة لمؤسسة دينية رسمية هرمية البنية ذات هيمنة هائلة على المجتمعات الأوروبية . على حين أن الإسلام لم يعرف مثل هذه المؤسسة الدينية ، ولا توجد فيه هيئة تقوم بدور الوساطة بين الإنسان وخالقه . فهو لا يعرف

رجالا للدين بالمعنى السائد فى الغرب ، وإنما يعرف " علماء دين " فحسب ، ليست لهم أية سلطة تتعدى نطاق اجتهادهم الخاص فى أمور الدين .

وبطبيعة الحال فإن المقارنة التفصيلية مستحيلة ، وخاصة إذا أجريت بين ظروف أوروبا عند نهاية العصور الوسطى وظروف العالم الإسلامى الحالية . فإلى جانب القرون الأربعة التى تفصل بين الفترتين ـ وهى القرون الأربعة ذاتها التى شهدت تطورات حضارية تفوق ما عرفته البشرية منذ بداية تاريخها ـ هناك الاختلاف الهائل بين الأسس التى قام عليها كل من المجتمعين . ومن هنا فمن المتوقع ، ومن الطبيعى ، أن نجد اختلافا واضحا بين وضع القائمين على أمور الدين فى كلا المجتمعين .

غير أن القول بأن الإسلام لا يعرف ، ولم يعرف ، مؤسسة دينية على الإطلاق ، هو قول ينطوى على قدر غير قليل من الإسراف . ربما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية ، وهذا كما قلنا أمر طبيعى ، ولكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية مسموعة الكلمة مرهوبة الجانب ، يرعى شئونها ويسهر على حمايتها رجال متخصصون فى أمور الدين ، ولها فى كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية فى الدولة . فالأزهر ، على سبيل المثال ، مؤسسة دينية ، يحتل قمتها شيـخ الأزهر ، الذى كان ـ قبل أن يخضع منصبه لمطالب السلطة السياسية فى العقود الأخيرة ـ أكبر الشخصيات الدينية التى تتمتع بتبجيل وتوقير فى كافة أرجاء العالم الإسلامى . وهيئة الافتاء ، وعلى رأسها مفتى الديار ، وكذلك هيئة كبار العلماء ، تمثل بدورها سلطة دينية لا جدال فيها ، يُطلب رأيها فى الأمور الهامة ، ولا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد تصديقها عليها ، ولا يمر أي تعديل فى قوانين هامـة ـ مثل قانون الأحوال الشخصية ـ إلا إذا أقرته . وفى المذهب الشيعى المعاصر ، يتمثل هذا الوضع بصورة أوضح ، حيث يظهر الترتيب الهرمى على نحو لا تخطئه العين ، بادئا من الملا ومارا بحجة الإسلام ومنتهيا إلى آية اللـه وآية الله العظمى . ومنذ الثورة الإيرانية أصبح لهذا الترتيب الهرمى سلطة ، فى إدارة كافة شئون الحكم ، ربما فاقت سلطة البابوات فى العصور الوسطى .

وطـوال التاريخ الإسلامى كانت هذه السلطة الدينية قائمة ، وكانت أحيانا تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادىء الدين الأصيلة ، فيؤدى ذلك إلى مصادمات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء وسلاطين وأمراء ، وأحيانا أخرى تضع نفسها فى خدمة الحاكم وتصدر له من الأحكام والفتاوى ما يقدم سندا شرعيا لتصرفاته ، حتى لو كانت جائرة أو طائشة . وامتد ذلك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا : حين أصبحت الكتب والمنشورات تعرض على هيئة دينية منبثقة عن الأزهر ، تملك حق مصادرة أى نتاج فكرى أو أدبى أو علمى يتعارض مع تفسيرها الخاص للدين .

ولو تحقق المطلب الذى تنادى به الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وتم تطبيق الشريعة الإسلامية بديلا عما يسمونه بالقوانين الوضعية ، لأصبح من المحتم أن تظهر على مختلف المستويات

مؤسسات دينية تفوق في قدراتها التنفيذية سائر مؤسسات المجتمع ، ولابد عندئذ أن يصبح لعمر عبد الرحمن أو حافظ سلامة أو السماوى ، وكل من يساندهم ويدعمهم ، سلطة فى الدولة الجديدة لا تقل ـ إن لم تزد ـ عن سلطة المكاشفى فى السودان أو خلخالى فى إيران .

إن الكتاب المعاصرين الناقدين للعلمانية على أساس أنها مرتبطة بظروف أوروبا الخاصة وحدها ، لا يملون من تأكيد التميز بين وضع المسيحية فى العالم الغربى ، الذى كان منقسما إلى سلطة زمنية وسلطة روحية ، ووضع الإسلام الذى لا يعرف تمييزا كهذا ، والذى يوحد بين ما هو زمنـــى (أى الدنيا) وما هو روحى (أى الدين) . ولكن الأمر الذى يغفله هؤلاء هو أن كاثوليكية العصور الوسطى فى أوروبا كانت بدورها شاملة للزمنى والروحى ، تسعى إلى حكم هذا العالم والعالم الآخر معا ، بل إن اسـم الكاثوليكية ، لغويا ، يعبر عن معنى الشمول الذى لا يخرج عن نطاقه شىء . ولم يحدث الانقسام المنسوب إلى الحضارة الأوروبية إلابعد نضال طويل ، ظلت خلاله السلطة البابوية تحاول بقدر استطاعتها أن تتحكم فى الدنيا بقدر ما تتحكم فى الدين . ومعنى ذلك أن فكرة شمول الدين لأمور الدنيا ليست شيئا يختص به الإسلام ، كما يعتقد نقاد العلمانية المعاصرون ، بل إن المسيحية قد عرفتها حـق المعرفة . أما الاعتقاد الشائع بين نقاد العلمانية فى بلادنا ، والقائل إن المسيحية لا تنظم شئون الدنيا ، ولا تتضمن الأحكام الدينية اللازمة لذلك ، فهو اعتقاد مفرط فى التبسيط ، يحاول صياغة التاريخ على النحو الذى يلائم أغـراض أصحابه . وحقيقة الأمر أن كل من يتابع تاريخ أوروبا فى العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعى الكنيسة الكاثوليكية إلى إقحام العقيدة المسيحية فى كل صغيرة وكبيرة ، ومدى الجهد الذى بذلته السلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل فى حياة الناس العامـة والخاصة . وبعبارة أخرى فإن كلمة المسيح " اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ، التى يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أن المسيحية كانت تؤكد ثنائية الدنيا والدين ، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شئون الدنيا ، بل كان جهدها كله منصبا على حكم مملكة الله ـ هذه الكلمة لم تكن تُفسر على هذا النحو فى العصور الوسطى الأوروبية ، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخلى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين . ولم تتمكن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلا بعد ذلك النضال المرير الذى خاضه مفكروها وعلماؤها وبعض رجال الدين فيها طوال فترة لا تقل عن قرنين من الزمان .

فإذا كان النزوع إلى الشمول حقيقة مؤكدة فى تاريخ المسيحية ـ خلال قرونها العشرة الأولى على الأقل ـ فإن أوضاع مسيحية العصور الوسطى لم تكن تختلف فى أساسياتها عن الأوضاع السائدة فى الإسلام . وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان ، وذلك على الأقل لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافا كبيرا ، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركا بينهما ؛ ومن ثم فإن أحد الأسباب التى بررت ظهور العلمانية فى أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة فى العالم الإسلامى .

٢ - موقف السلطة الدينية من العلم :

لعل أشهر الحجج التى يستند إليها خصوم العلمانية فى العالم الإسلامى هى الحجة القائلة إن العلمانية كانت لها ضرورتها فى أوروبا ، منذ عصر النهضة ، لأن المؤسسة الدينية أثبتت هناك عداوتها السافرة للعلم الحديث ، وحاربت كشوفه الجديدة بضراوة ، ومن ثم فإن المجتمع الأوروبى ، الذى خاض تجربة رائدة شديدة الخصوبة فى ميدان الكشف العلمى منذ عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كان لزاما عليه أن يعمل على إفساح المجال أمام التقدم العلمى الحديث عن طريق الحد من سلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية . ومن الواضح أن هذه الحجة لا تكتسب قيمتها إلا إذا أضيف إليها وجهها الآخر ، وهو أن الحضارة الإسلامية لم تشهد اضطهادا للعلم على أيدى رجال الدين ، وأن العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل ، ومن ثم فإن الأسباب التى دعت إلى ظهور العلمانية فى أوروبا لا وجود لها فى عالم الإسلام .

على أنه ، إذا كان الوجه الأول لهذه الحجة ، الخاص بالوضع فى أوروبا ، صحيحا ومؤيدا بشهادة التاريخ ، فلست أدرى كيف أقنع أصحاب هذه الحجة أنفسهم بصحة الوجه الثانى ، الذى ينفى حدوث أى تصادم بين الدين والعلم فى ظل الحضارة الإسلامية . فماذا يقول هؤلاء عن المحن التى ألمت بالمعتزلة ، وابن رشد ، والسهروردى ، والحلاج ، على سبيل المثال ؟ ألم يكن رجال الدين ، بصورة أو بأخرى ، وراء الاضطهاد الذى حل بهؤلاء المفكرين ؟ وهل كانت الصورة هنا تختلف كثيرا عن صورة اضطهاد العلم والفكر كلما خرج عن خط الكنيسة المرسوم فى العصور الوسطى الأوروبية ؟

قد يقال إن تلك الأوضاع كانت سائدة فى العالم كله فى المرحلة السابقة على العصر الحديث ، وإن الأمور اختلفت فى العالم الإسلامى الحديث . ولكن ماذا نقول عن الاضطهاد الذى ألحقه رجال الدين ، أو مؤسسة الأزهر ، بطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، ومحمد أحمد خلف الله ، وكثير غيرهم من الباحثين والمفكرين ؟ أليس هذا دليلا على أن الصدام بين المفكر أو العالم وبين السلطة الدينية ما زال على أشده فى المجتمع الإسلامى فى صميم العصر الحديث ؟

وقد يقال إن الحالات السابقة تتعلق بشخصيات كانت تتحدى مبادىء دينية أساسية ، وكان الصدام معها محتوما . ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدفاع ، فإنّا سنجد الوضع مماثلا فى تعامل رجال الدين الإسلامى مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة . فما زال دارون وفرويد حتى اليوم موضوعين فى القائمة السوداء لدى جميع المفكرين الإسلاميين ، وبخاصة رجال الدين منهم ، وما تزال تعاليمهما ونظرياتهما تُلعن كل صباح ومساء على أيدى أشخاص لم يقرأوا عنهما إلا ماكتبه شركاؤهم فى الفكر . بل إن مجرد الإشارة إلى اسميهما ، ومعهما اسم ماركس بالطبع ، يُعد من المحرمات فى أكثر البلاد تمسكا بالتعاليم الشكلية للإسلام .

وقد يقال أيضا إن تلك النظريات كانت تنطوى على نتائج تهدد القيم الدينية تهديدا خطيرا .

ولكن ، حتى لو صح هذا الدفاع ، فماذا نقول عن كشوف علمية محايدة لم تكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو من بعيد ، كالهندسة الوراثية وأطفال الأنابيب ؟ إن أمثال هذه الكشوف ما زالت تحتاج إلى مباركة هيئات دينية عليا قبل أن تصبح مشروعة فى المجتمع الإسلامى . وكلنا نذكر كيف أن بعض هذه الهيئات أفتت فى البدء بتحريم الإنجاب عن طريق الأنابيب ، ثم عدلت عن رأيها فيما بعد ، حينما اتضح لها أن هذا الأسلوب يمكن أن يحاط بجميع الضمانات التى تحول دون الخلط بين الأنساب ، وأنه فى الوقت ذاته يؤدى خدمة إنسانية جليلة لأسر يستحيل عليها الإنجاب بالأساليب الطبيعية .

والذى يهمنا فى هذا كله هو أن هناك بالفعل سلطة دينية تتدخل فى الأمور العلمية ، وتحلل كشوف العلم والتكنولوجيا أو تحرمها وفقا لمعايير دينية خالصة . ولسنا الآن فى معرض تقييم هذا التدخل ، ولا يعنينا إن كان صوابا أم خطأ ، بل إن كل ما نود إثباته هو أن تلك المقولة التى يرددها خصوم العلمانية وكأنها بديهية لا تناقش ، والقائلة إن أوروبا لجأت إلى العلمانية تخلصا من تدخل المؤسسة الدينية الرسمية ـ ممثلة فى الكنيسة ـ فى شئون العلم ووقوفها فى وجه كشوفه الجديدة ، على حين أن الإسلام لا يعرف مؤسسة دينية كهذه ، ولم يشهد تدخلا باسم الدين ضد العلم ـ هذه المقولة لا تعدو فى نظرنا أن تكون وهما كبيرا أقنعنا أنفسنا به حتى نجد مبررا لاستبعاد مبدأ العلمانية من جذوره . وحقيقة الأمر أن الأسباب نفسها التى أدت إلى ظهور العلمانية فى أوروبا قائمة فى مجتمعنا الإسلامى ، مع فارق أساسى هو أن محاربة الكنيسة الأوروبية للعلم كانت بالغة الضراوة فى بدايات عصر النهضة ، أى فى وقت كان العلم الحديث فيه لا يزال يخطو خطواته الأولى ، وكان الجهل أقوى سيطرة وأكثر شيوعا فى المجتمع بأسره . أما نحن ، فما عذرنا إذا عدنا إلى محاربة النظريات العلمية باسم الدين بعد أربعة قرون صنع العلم خلالها المعجزات ؟ وما عذرنا حين نجد أنفسنا عاجزين فى جميع المواسم الدينية الهامة عن الاتفاق على بدايات الشهور القمرية ، أعنى عاجزين عن الاعتراف بقدرة الحسابات الفلكية على تحديد هذه البدايات ، فى الوقت الذى أخذ فيه الإنسان يتطلع إلى استيطان الكواكب البعيدة ؟ وكيف نسمح لعقولنا بتصديق الزعم القائل إن الهيئات الدينية فى العالم الإسلامى لا تعترض طريق العلم ، إذا كانت تلك الهيئات لا تزال حتى هذه اللحظة عاجزة عن إبداء الثقة فى العلم فى أمر ضئيل الشأن مثل ظهور الهلال فى مطلع الشهر العربى ؟

٣ ـ الإسلام وعقلية العصور الوسطى :

أما العنصر الثالث فى تلك الحجة التى تربط بين ظهور العلمانية وظروف أوروبا الخاصة فى نهاية العصور الوسطى ، وترى أن هذه الظروف غير قائمة فى حالة الإسلام ، فيرتكز على التمييز بين تاريخ أوروبا ، الذى شهد عصرا قديما مزدهرا وعصرا وسيطا متخلفا (على الرغم من أنه كان أطول العصور كلها زمنيا) وعصرا حديثا بلغ فيه التقدم أقصى درجاته ، وبين التاريخ الإسلامى الذى لا يسير وفقا لهذا الترتيب . فالعصور الوسطى الإسلامية كانت هى العصور الذهبية فى التاريخ الإسلامى ، وما يقال عن ضرورة الأخذ بالعلمانية تحررا من عقلية العصور الوسطى هو

كلام خاضع لوجهة النظر الأوروبية إلى التاريخ ، أى أنه محاكاة لأوروبا فى مجتمع كان له مساره المختلف عن مسارها .

وأول ما نلاحظه على هذه الحجة هو أنها تربط بين ظهور أى مذهب فكرى وبين الأصل الذى نشأ منه ، وكأن هذا المذهب ينبغى أن يظل مقيدا بأصله الأول أبد الآبدين . فإذا كانت العلمانية قد نشأت حقا فى ظروف عصر النهضة الأوروبية ، فما الذى يمنع من أن تكون ، من حيث المبدأ ، قابلة للتطبيق فى ظـروف أخرى ؟ إن كل مبدأ أحدث نقطة تحول فى حياة البشرية ، كان فى بدايته مرتبطا بزمـان ومكان ومجتمع معين ، ولكنه سرعان ما تحول إلى مكتسب بشرى عام ، وأصبح ملكا للإنسانية جمعاء . وما أشبه الذين يسعون إلى تقييد العلمانية بظروف أوروبا الخاصة فى عصر النهضة ـ ما أشبههم بمن يرفضون تطبيق المبادىء الديمقراطية فى العالم الإسلامى بحجة أن الديمقراطية كلمة يونانية الأصل تنتمى إلى صميم الحضارة الغربية وحدها ، ومن ثم فإن الدعوة إليها فى مجتمعاتنا الإسلامية إنما تنطوى على محاكاة وتبعية واغتراب . ولا جدال فى أن الشرور التى عانتها المجتمعات الإسلامية الحديثة من جراء الاستبداد والحكم المطلق ـ الذى يكتسى فى أحيان غير قليلة برداء الدين ـ تكفى لإقناعنا بأن مبدأ عظيما كالديمقراطية لا يصح أن يظل إلى الأبد مرتبطا بالأصل الذى نشأ فيه ، وأن التجربة الطويلة أثبتت قدرته على التحول إلى مبدأ أساسى فى شئون السياسة والحكم يمكن تطبيقه بنجاح ـ بعد إدخال التعديلات اللازمة ـ على أى مجتمع بشرى .

ومثل هذا يقال عن العلمانية . ذلك لأن أولئك الذين يتصورون أنها مجرد نتاج مباشر لتمرد الأوروبيين على مواقف كنيستهم الكاثوليكية فى العصور الوسطى ، يغفلون جوهر العلمانية ويتعلقون بقشورها . فالعلمانية الأوروبية لم تكن حركة رافضة للدين ، بدليل أن الدين لم يختف مـن أوروبا ، والغرب بأكمله ، بعد أربعة قرون من اتباع المبادىء العلمانية فى كافة الميادين . وإنما كانت العلمانية رافضة لأسلوب معين فى التفكير كان يتمسك به رجال الدين فى ذلك العصر ويستخدمون سلطتهم الجبارة من أجل فرضه بالقوة . فما هو هذا الأسلوب الذى تصدت العلمانية لرفضه وما عناصره ؟

إن أول وأهم ما كانت ترفضه العلمانية الأوروبية هو أسلوب التفكير بالسلطة ، وهو الأسلوب الذى كان مميزا لتفكير العصور الوسطى . والمقصود بالتفكير بالسلطة ، ألا يواجه المرء المشكلا ، أو الظواهر المطلوب بحثها ، بصورة مباشرة ، وإنما يستشهد بما قيل عنها فى كتب مقدسة أو على ألسنة الشخصيات المشهورة فى الماضى بوجه خاص . ومن الواضح أن التفكير بالسلطة يسد الطريق أمـام أية مناقشة منطقية أو علمية ، إذ أن من يفكر بهذا الأسلوب لا يقدم أية أدلة أو براهين ، وإنما يضع جمهوره أمام سلطة النص أو أقوال الشخصية المشهورة ، وعلى هذا الجمهور أن يسلم بهذه السلطة ، وإلا تعرض للاتهام بالهرطقة أو التجديف . والمثال المشهور على ذلك هو موقف رجال الدين من النظرية الفلكية الجديدة التى تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وبأنها متحركة ، إلخ ... فقد كان تفسير رجال الدين هؤلاء لنصوص دينية معينة تقول إن السماء قد

" رفعت " عن الأرض وإن كل ما حول الأرض من أجرام سماوية يدور حولها بينما تظل هى ثابتة فى موضعها ، وإن الكون كله قد سخر لخدمة الإنسان ، ومن ثم فإنه يحتل مركز الكون ، والأرض التى يعيش عليها تحتل مكانة مماثلة - كان تفسيرهم لهذه النصوص هو الأساس الذى ارتكزوا عليه من أجل إنكار النظرية الجديدة واضطهاد القائلين بهـــا . وبطبيعة الحال فإنهم لم يحاولوا مناقشة الأدلة التى ترتكز عليها النظرية بطريقة علمية ، وإنما وضعوا الإنسان أمام سلطة النص ، وسلبوه بالتالى حريته فى التفكير وفى الوصول إلى الحقائق بنفسه .

هذا التفكير بالسلطة يجر وراءه مجموعة من النتائج التى تحول دون حدوث أى تقدم علمى أو فكرى أو اجتماعى حقيقى : كالاعتقاد بأن المرء يملك الحقيقة المطلقة . وبأن البشرية كلها تنقسم إلى أهل الحق (الذين ينتمى إليهم صاحب هذا الاعتقاد بطبيعة الحال) وأهل الباطل (وهم الآخرون جميعا - مع أن كلا منهم يؤمن طبعا بحقيقته المطلقة الخاصة به) ، وكذلك الاعتقاد بأن دور العقل ثانوى أو هامشى ، وبأن التغير وهم ظاهرى ، وبأن الاعتماد على التجربة والخبرة والممارسة علامة قصور ، لأن أرفع الحقائق هى تلك التى تأتى من السلطة العليا .

والآن ، لنسأل أنفسنا : هل العصور الوسطـــى ، بهذا المعنى ، حالة أوروبية خاصة ، أم أنها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع بكثير من أوروبا ذاتها ؟ إن لهذا السؤال أهمية حيوية : فعليه يتوقف قبولنا للعلمانية بوصفها ضرورة لا غناء لنا عنها فى عصرنا الحاضر ، أو رفضنا لها بوصفها محاكاة لأوضاع كانت سائدة فى أوروبا ولا علاقة لها بعالمنا الإسلامى .

والإجابة التى أومن بها إيمانا تاما ، واعتقد أنها تمثل نقطة حاسمة فى معالجة هذا الموضوع ، هـــى **أن العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب ، وإنما هى أيضا** حالة ذهنية . فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخى أو الزمنى لقلنا إنها تنتمى إلى حضارة معينة ، غريبة عنا ، فى مرحلة معينة من تطورها . ولكننا لو تأملناها من حيث هى **أسلوب فى التفكير** لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار فى مجتمعات كثيرة ، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التى انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب ، وإنما هى أيضا وضع نجد له نظائر فى صميم العصر الذى نعيش فيه . فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة ، ويضع حاجزا بين هذه الحقيقة وبين قابلية المناقشة والنقد ، وكل من يتخذ لحججه سندا وحيدا من الاستشهاد بالنصـوص أو اقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادى والعشرين .

إن الحاجة إلى تجاوز العصور الوسطى لم تكن ملحة فى عصر النهضة الأوروبية فحسب ، بل إن ما فعلته العلمانية فـــى أوروبا ، من تحرير للعقول من الاستشهادات والاقتباسات والارتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش ، إنما يمثل حاجة دائمة تتكرر فى مختلف العصور والبيئات . فلكل مجتمع عصوره الوسطى ، حتى فى صميم عصرنا الحاضر ، ولكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفـــكر السلطوى ومواجهة المشكلات مباشرة بمنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة

والتجربة . والمسلم المعاصر الذى لا يعرف كيف يناقش وضع المرأة ، مثلا ، إلا من خلال النصوص والروايات المتواترة عن السلف الصالح ، دون أن يتأمل الأوضاع الفعلية والمشكلات الراهنة للمرأة المعاصرة ، يعيش فى العصور الوسطى ويحتاج إلى ثورة فكرية شاملة كيما يغير طريقته فى النظر إلى الأمور . ولا يصدق هذا علينا فحسب ، وإنما نستطيع أن نجد أمثلة لتفكير العصور الوسطى فى معظم دول العالم الثالث من غير المسلمين ، بل إن كثيرا من المفكرين السوفييت الذين لم يكن فى استطاعتهم ، حتى عهد قريب ، أن يعرضوا آراءهم فى موضوع ما دون الاستشهاد فى كل صغيرة وكبيرة بأقوال ماركس ولينين ، كانوا يعيشون فى ظل عقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان الموضوع الذى يعالجونه يتعلق بعصر الفضاء . ومن هنا فإن جهود جورباتشوف تمثل بالنسبة إلى هؤلاء حركة إصلاح فكرى - بقدر ما هى إصلاح سياسى واجتماعى - توازى ما قامت به النزعة العلمانية فى أوروبا عند أفول العصور الوسطى .

إن الأسلوب السائد بين الأصوليين الإسلاميين المعاصرين ، عندما يواجهون أى موقف جديد ، هو " قياسه " على نص من النصوص ، أو البحث عن حالة مشابهة له فى كتابات الأئمة والفقهاء ، فإن لم يجدوا لم يكن هناك مفر من " الاجتهاد " ، ولكن مع التزام روح النصوص والأحكام الشرعية . وكل من درس شيئا عن تاريخ الحضارة يعلم أن منهج " القياس " هذا هو أول ما ثار عليه الأوروبيون حيث أرادوا أن ينفضوا عنهم غبار العصور الوسطى ويشقوا لعقولهم طريقا جديدا . صحيح أن " القياس " يختلف نوعه وتفاصيله فى الحالتين ، ولكن الروح واحدة : إذ أن المرجع الأخير فى الحالتين هو تلك المعرفة المسبقة التى يُفترض أنها هى المرجع والسند فى بحثنا عن أية حقيقة أو فى حكمنا على أى موقف جديد .

ألسنا ، فى عالمنا الإسلامى المعاصر ، محتاجين إلى من يقول لنا ، كما قال كبار مفكرى عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم : إذا كانت الطبيعة أمامكم ، ومشاكل الناس والعالم أمامكم ، فلماذا ترجعون فى كل شيء إلى النصوص ؟ ولماذا تتخذون من الفكر الموروث سلطة لا تناقش ؟ ولماذا لا تواجهون المواقف الجديدة بعقولكم ، التى يستحيل أن يكون الله قد حكم عليها بأنها أعجز وأضعف من عقول القدماء ؟

إن التحليل السابق انتهى بنا إلى نتيجتين على جانب عظيم من الأهمية : الأولى أن العصور الوسطى ليست مرحلة لها موقع زمنى محدد فحسب ، وإنما هى حالة ذهنية يمكن أن تتكرر فى مجتمعات كثيرة ، وفى أزمنة متعددة ، بل إن لها أمثلة واضحة فى صميم عصرنا الحاضر . والثانية أن السمات المميزة لهذه الحالة الذهنية لا يزال الكثير منها قائما فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها التفكير بالسلطة ، والاعتقاد بحقيقة واحدة مطلقة هى " حقيقتنا " الخاصة ، وكل ما عداها بطلان ، والاحتكام الدائم إلى النصوص وإلى أقوال القدماء ومواقفهم بدلا من المواجهة المباشرة للمشكلات .

وهذا يعنى أن الأسباب التى دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح فى عالمنا

الإسلامى المعاصر ، ويعنى أيضا أن الفكرة التى يرددها الجميع على وجه التقريب ، وهى أن العلمانية نتاج لظروف انفردت بها أوروبا فى مرحلة معينة من تطورها ، هى فكرة لا تقوم على أساس .

وفى إطار التحليل الذى نقول به ، تكون العلمانية ضرورة لازمة لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقل ويحل محله التفكير العاجز الذى يرتكن دائما على مصدر خارجه ، ويرى نفسه أشد قصورا من أن يستطيع مواجهة المشكلات بنفسه . وبهذا المعنى لا تكون العلمانية على الإطلاق مبدأ مستوردا من الغرب ، وإنما هى مبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات البشرية إذا وجدت نفسها تواجه صراعا بين استقلالية الفكر وسلطويته .

وتؤدى الفكرة التى نقول بها الآن إلى نتيجة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى ، ولكنها تغدو مفهومة ومعقولة تماما فى ضوء التحليل الذى قدمناه من قبل . هذه الفكرة هى أن الآية ينبغى أن تعكس فيما بين الاتجاه العلمانى والاتجاه السلطوى التراثى الذى يسمى نفسه إسلاميا . فالوضع الشائع لدى أصحاب الفكر التراثى هو أن يصفوا العلمانيين بأنهم تابعون لحضارة غريبة عنهم ، وبأنهم مقلدون يستوردون مبدأهم الأساسى من الغرب ، بينما يصفون أنفسهم بالأصالة وبالتفكير المستقل الذى يرفض المبادىء المستوردة ويعود دائما إلى جذوره التاريخية والحضارية . وفى رأيى أننا لو أمعنا الفكر لوجب أن نقلب هذا الوضع رأسا على عقب . ذلك لأن التراثيين ، فى عجزهم الدائم عن مواجهة الحاضر بمنطقه الخاص ، وفى اضطرارهم المستمر إلى استخلاص أسس تفكيرهم من المبادىء السائدة فى عصور سابقة ، هم الذين يكشفون عن عجز واضح عن الاستقلال ، ويعلنون بلا مواربة تبعيتهم لأجيال تفصلها عنهم قرون عديدة . صحيح أن هذه الأجيال ليست غريبة عنا ، ولا تنتمى إلى حضارة غير حضارتنا ، غير أن الحالة الذهنية للشخص الذى يهرع إلى نص قديم لكى يستصدر منه حكما على أى موقف جديد يواجهه ، هى فى حقيقتها حالة الشخص التابع ، الذى يخشى التفكير فى الأمور بنفسه ويعجز عنه . وفى مقابل ذلك فإن العلمانيين ، الذين يدعون إلى الاندماج المباشر فى العصر ومواجهة مشكلاته بمنطق وتفكير معاصر ، يكشفون بغير شك عن استقلالية واعتماد على الذات لا جدال فيهما . وأكبر الأساطير ، فى رأينا ، هو تلك الأكذوبة التى رددها خصوم العلمانية وصدقها أتباعهم بلا تفكير ، وهى أن العلمانيين يدعون إلى السير فى ركاب الفكر الغربى ، ويستمدون الحلول لمشكلاتهم من نظريات جاءت بها الحضارة الأوروبية ، وأنهم بالتالى تابعون معتمدون على الغير . فكل ما يريده العلمانى هو أن يسير فى موكب التقدم ، وأن يبحث عن أحدث الأفكار وأقدرها على مواجهة مشكلات العصر . وليس فى دعوته ما يحتم على الإطلاق مجاراة الأوروبيين فى أساليبهم وممارساتهم وأفكارهم ، وإنما قد يتلاقى مع الأوروبيين ـ دون تعمد ودون تخطيط مسبق ـ فى سعيه إلى تطبيق المنهج العقلى والمنطق الدقيق ، وفى رفضه لسلطة القدماء على عقول المحدثين . ولكن جوهر دعوته هو استقلالية التفكير لا تبعيته .

وخلاصة القول إن العلاقة بين التراثيين والعلمانيين ، من حيث مدى استقلال كل طرف أو

تبعيته ، تُعرض علينا بطريقة مقلوبة مضللة . وهذا التضليل يظهر بكل وضوح إذا ما أوجزنا المسألة فى عبارة واحـدة ، وهى أن التراثى لا يفكر إلا عن طريق غيره ، بينما العلمانى لا يفكر إلا بنفسه .

٤ ـ العلمانية والتراث :

يتصور خصوم العلمانية أنهم هم وحدهم حماة التراث ، وأن العلمانيين يدعون إلى هدمه ويستمدون مقومات تفكيرهم من حضارة غريبة عن حضارتنا . ويترتب على ذلك اعتقاد راسخ لديهم بأننا لا نستطيع الحفاظ على هويتنا والتمسك بجذورنا إلا برفض العلمانية . ونحن نأمل أن نكون قد أثبتنا فى مناقشتنا السابقة أن العلمانية إنما هى فى أساسها تعبير عن منهج معين فى التفكير لا ينبغى أن يكون مرتبطا بالغرب ، وأنها تمثل احتياجا فكريا دائما يمكن أن يظهر فى أى مجتمع يحاول كسر نطاق السلطة العقلية والانتقال إلى مرحلة التفكير المستقل . فإذا كان الأمر كذلك ، كان معناه فك الارتباط الذى يقول به هؤلاء الخصوم بين العلمانية وبين الحضارة الغربية .

ويظل لدينا بعد ذلك الشق الثانى من هذا النقد ، وهو القول بأن رفض العلمانية شرط ضرورى للحفاظ على التراث . والواقع أن مجموعة القيم العقلية التى قلنا من قبل إنها تشكل قوام العلمانيـــة ، أعنى قيم العقلانية وروح النقد والتزام المنطق العلمى والاستقلال عن السلطة الفكرية ، ليست على الإطلاق قيما تنفرد بها الحضارة الغربية (كما يقول نقاد العلمانية ، الذين يمنحون تلك الحضارة ـ من حيث لا يـدرون ـ شرفـا لا تستحقه) ، بل إن لهذه القيم أصولا فى صميم الحضارة الإسلامية بدورها . **فدعاة العلمانية المعاصرون فى العالم الإسلامى لا يتعين أن يكونوا نسخا مشوهة من المفكرين الغربيين المحدثين ، وإنما هم بالأحرى امتداد لتراث المعتزلة والفارابى وابن رشد وابن الهيثم** . ومن المؤكد أن هؤلاء الأخيرين بدورهم كانت لهم معاركهم ضد أنصار التقيد الحرفى بالنص والخضوع الكامل للسلطة ، وربما خاضوا هذه المعارك تحت راية الصـــراع بين " العقل والنقل " أو محاولة التوفيق بين " الحكمـــة والشريعة " ، وهى بالطبع مصطلحات لا تُستخدم فى عصرنا الحاضر ، ولكن جوهر المعركة الفكرية واحد ، بل إنه ليبدو أحيانا أن هؤلاء القدامى قد خاضوا معاركهم فى ظل ظروف أفضل من تلك التى يخوض فيها العلمانيون المعاصرون معاركهم ضد السلفية والتراثية على أعتاب القرن الحادى والعشرين .

والواقع أن أحدا من العلمانيين المعاصرين لا يفكر فى الدعوة إلى قطع جميع الجسور مع الماضى . ربما كانت هذه الدعوة قد ظهرت لدى بعض علمانيىّ أوائل القرن ، أما فى الوقت الراهن فإن الفكر العلمانى لا يدير ظهره للتراث بأى معنى من المعانى . بل إن بعضا من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التى عالجت موضوع التراث واتخـذت منه موقفا واعيا ، قد كتبها مفكرون علمانيون . وليس هذا بالأمر المستغرب ، لأن من يدعو إلى التفكير فى مشكلات العصر من

خلال منطقها الخاص ، لا يتعين على الإطلاق أن يكون داعية إلى مواجهة المستقبل بغير جذور من الماضى ، وليس للتعارض بين الموقفين من وجود إلا فى أوهام أولئك الذين يحترفون التجريح والتشنيع .

ولدينا مثال لعدم التعارض بين العلمانية والاهتمام بالتراث فى موقف الأوروبيين أنفسهم ، الذين يعترف الجميع بأنهم أشد شعوب الأرض تحمسا لمبدأ العلمانية . ففى الوقت نفسه الذى انتشرت فيه الدعوة إلى العلمانية فى عصر النهضة الأوروبية ، ردا على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، ظهرت أكبر حركة لدراسة التراث وإحيائه فى أوروبا ، وهى الحركة المعروفة باسم " النزعة الإنسانية " Humenism ، وأعيد نشر أهم مؤلفات الفلاسفة والأدباء اليونانيين القدامى بعد تحقيقها بأفضل الطرق العلمية المتاحة فى ذلك الحين . وعرفت أوروبا صورة حضارتها القديمة بقدر من الدقة والوضوح لم يكن متاحا لها فى أى وقت مضى ، وذلك فى اللحظة نفسها التى أخذت فيها تتأهب لنفض غبار الماضى والسير بكل قوة فى طريق المستقبل . ومن المؤكد أن هذه الحركة المزدوجة نحو إحياء الماضى من جهة ، ونحو القفز إلى المستقبل من ناحية أخرى ، تبدو شديدة التناقض من وجهة النظر الشكلية التى تسود لدينا فى تلك الصيغة المشهورة : " الأصالة (التراث) أو المعاصرة " . ولكن أوروبا لم تحبس عقلها فى إطار ثنائية كهذه ، بل كسرت هذا التناقض ، أو على الأصح تجاوزته ، وبقدر ما أصبحت تؤكد مبادىء العقلانية والعلمانية فى عصرها الحديث ، حرصت فى الوقت ذاته على كشف أدق تفاصيل تراثها وبعث الحيوية والتجدد فى أوصال ماضيها القديم . وما زالت الحضارة الأوروبية (التى تعنى هنا الغرب بأسره) تُدهش العالم وتفاجئه بالتجديد المستمر الذى لا يدع للإنسان لحظة يلتقط فيها أنفاسه ، وتعكف فى الوقت ذاته على تحليل تراثها الثقافى القديم والتعمق فيه إلى حد لا تجد له نظيرا فى أية حضارة أخرى ، دون أن تمنعها علمانيتها الراسخة من العكوف الدائب على تراثها .

وعلى ذلك فإن العلمانية لا يتعين ، من حيث المبدأ ، أن تكون رافضة للتراث ، والتضاد المزعوم بينهما لا يعدو أن يكون أسطورة من الأساطير الباطلة التى ينشرها خصوم العلمانية . غير أن جوهر الخلاف بين الموقفين هو أن العلمانيين ، حين يبدون اهتمامهم بالتراث ، لا يفكرون على الإطلاق فى إعادة صياغة حياتهم وفكرهم على مثاله ، على حين أن جوهر الدعوة السلفية الجديدة فى بلادنا هو الهجرة من الحاضر إلى الماضى ، واستخلاص المبادئ الأساسية التى توجه الحياة من تلك المثل العليا التى كانت سائدة - أو يقال إنها كانت سائدة - فى عصور ماضية تمثل بالنسبة إليهم الحلم والأمل .

إن العلمانية ، مهما تعمقت فى التراث ، تظل تضعه فى إطاره التاريخى ، وتربطه بظروف الزمان والمكان التى حددت معالمه . وهى لا تقع أبدا فى خطأ الاستعاضة عن الحاضر ، مهما كان هزيلا ، بالماضى ، مهما كان مجيدا . ولذلك كان موقف العلمانية من التراث جامعا بين الحفاظ عليه وتجاوزه ، بل إنها ترى أن التراث لا يصان ولا يحفظ إلا من خلال عملية النقد والتجاوز . وعلى سبيل المثال ، فإن الرياضيات التى استوعبت ، فى وقت ما ، كشوف جابر بن حيان ثم

تجاوزتها ، قد صانت تراث جابر على نحو أفضل بكثير مما يفعل أولئك الذين يعتقدون أن المبادئ العامة للعلم القديم مازالت صالحة للتطبيق حتى عصرنا الحاضر (كما يفعل جميع المتحمسين " للطب الإسلامي " ، على سبيل المثال) . ولو نظرنا إلى الأمر بشئ من الموضوعية ، لتبين لنا أن اختزان التراث بعيدا عن إطاره التاريخي ، هو الذي يؤدي حتما إلى هدمه (على عكس ما يبدو للوهلة الأولى) ، وأن تجميد الماضي إلى الحد الذي يُعد معه " صالحا لكل زمان ومكان " هو الذي يسلب هذا الماضي كل نضارته وحيويته .

العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية

بعد أن قمنا بتفنيد الاتهامات الخطابية والعلمية التي توجه إلى العلمانية ، وتبين لنا أن العلمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع معين ولا ترتبط بعصر بعينه من عصور التاريخ ، تظل أمامنا مهمة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة ، وإن كانت مبنية على ما توصلنا إليه فيها من نتائج ، وهي مهمة إثبات أن العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة . ولا مفر خلال معالجة هذا الموضوع الحيوي من الالتجاء إلى الجانب السلبي ، فضلا عن الجانب الإيجابي ، من الحجج التي نسوقها : أعني أننا لن نكتفي بتأكيد ضرورة العلمانية على المستوى الاجتماعي والسياسي ، بل سنبين في الوقت ذاته مدى الأخطار التي تصيب مجتمعاتنا إذا لم تأخذ بها .

أولا : أصبح تسييس الدين ، في العقدين الأخيرين ، أمرا يتسع نطاق الاعتراف به يوما بعد يوم ، بل يبدو أن المعترضين عليه بدأوا يتراجعون ، فأصبح اعتراضهم منصبا على التفاصيل ، على حين أن المبدأ العام أصبح مقبولا لدى أعداد متزايدة منهم . وأصبح من الاعتقادات المتداولة على أوسع نطاق ، القول إن إبعاد الدين عن السياسة ينطوي على انتقاص من قدر الدين ، وتضييق غير مشروع لنطاقه ، ووصل الأمر بأحد المفكرين الذين يحرصون على الاحتفاظ بصورة " الاعتدال " أمام الرأي العام الإسلامي ، إلى حد ابتداع تعبير " الإسلام السياحي " ، للدلالة على موقف خصوم " الإسلام السياسي " .

ومن المؤكد أن الزحف المتزايد لقوى الإسلام السياسي قد نجح ، إلى حد لا يستهان به ، في تأكيد مبدأ كان حتى عهد قريب مرفوضا رفضا قاطعا . هذا المبدأ هو تدخل الدين في شئون السياسة ، أو تنظيم السياسة وفقا لمبادئ الدين . فحتى الستينيات من هذا القرن كانت نسبة كبيرة من المشتغلين بالسياسة ، حتى المتدينين منهم ، تؤمن بأن فصل الدين عن السياسة من الأمور البديهية التي لا تعني على الإطلاق انتقاصا من قدر الدين .(*) ولكن جو الإرهاب الديني الذي فرض علينا منذ السبعينيات أرغم الكثيرين على قبول الفكرة القائلة إن الدين

(*) في الوقت الذي أكتب فيه هذه السطور ، قرأت في صحيفة الوفد (عدد أول يوليو ١٩٨٩) حديثا عن الأستاذ ابراهيم فرج ، يروي فيه كيف أعرب النحاس باشا للزعيم الهندي نهرو ، خلال زيارة الأخير له عام ١٩٥٤ ، عن أمله في أن تكون الجمهورية المصرية التي أعلنت في يوم الزيارة ذاته ، جمهورية علمانية . ومعروف أن النحاس باشا كان من أكثر الزعماء المصريين تديّنا .

ينبغى أن يكون شاملا لجميع جوانب الحياة ، وضمنها الجانب السياسى والاجتماعى ، وأن من يقولون بغير ذلك يسعون إلى خنق العقيدة وحبسها فى أضيق الأطر .

والواقع أن السياسة ، بمعنى إدارة شئون الحكم فى مجتمع معين ، هى بطبيعتها فن متغير ، يقوم على الممارسة المرتكـزة - فى الأحوال المثلى - على مجموعة من المبادئ القابلة بدورها للتغير . ولا معنى فى السياسة لعبارة " صالح لكل زمان ومكان " لأن المرونة - حتى بالنسبة إلى المبادئ الأساسية - تشكل جوهرها . وأبسط معرفة بتاريخ البشرية يثبت أن السياسة لا تعرف شيئا أزليا ، وأنها هى فن التواؤم مع أوضاع البشر الشديدة التقلب .

ومن ناحية أخرى ، فإن السياسة تفترض الاختلاف وتعدد وجهات النظر وتباينها ، وأساس مهمتها هو العمل على تغليب اتجاه معين على الاتجاهات الأخرى ، على حين أن الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة ، وكل دين يهدف إلى أن يسرى على الإنسانية جمعاء .

وأخيرا فإن أغلب الممارسات السياسية تنتمى إلى عالم الوسائل ، وتستخدم فيها أساليب ومراوغات تخرج عن عالم الغايات والمثل العليا الذى ينتمى إليه الدين . وبهذا المعنى فإن تسييس الدين يلحق به ضررا بالغا ، إذ ينزله من عليائه ويربطه بجّو المناورات والصفقات والمصالح الذى ينبغى أن يظل الدين مترفعا عنه .

وهكذا يؤدى تسييس الدين إلى مأزق لا مخرج منه : فإذا مارسنا هذه السياسة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة فى عالم السياسة ، كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتآمر . وإذا تمسكنا فى تلك السياسة بالمثاليات الدينية كانت نتيجة ذلك عجزا كاملا عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة .

ثانيا : أثبتت التجربة التاريخية أن نطاق الحريات يتسع كثيرا فى ظل الحكم العلمانى عنه فى أى مجتمع تدار فيه شئون السياسة على أساس دينى . فالحكم الدينى يغرى الأغلبية باضطهاد الأقلية ، ويغرى الحكام باستغلال قداسة الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة علــى أخطائهم . وكثير من حقوق الإنسان الأساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تقيد أو حتى تهدر إذا كان الحكم يرتكز على وجود حقيقة مطلقة يُعد كل ما يخالفها زندقة وتجديفا . وبالطبع فإن الرد الجاهز على هذا الاعتراض هو الإشارة إلى ذلك المدى الواسع من التسامح مع الأقليات ، الذى عرفته عصور إسلامية زاهية ، كالعصر الأندلسى على سبيل المثال . وتلك حقيقة تاريخية لا تنكر ، غير أن تفسيرها لا يتعارض مع رأينا السابق : إذ أن الحكم الإسلامى قد كفل تلك الحريات بقدر ما ابتعد عن التعصب وعن حرفية التفسير فى فهم الأحكام الدينية ، ولجأ إلى الاجتهاد والتحرر الفكرى بقدر لا يختلف كثيرا عما يدعو إليه العلمانيون . ولا شك أن الحكم العربى فى الاندلس لم يكن إسلاميا إلا بمعنى فضفاض إلى أبعد حد . أما

العصور التى غلب عليها التعصب والتمسك بحرفية النص فقد أهدرت فيها معظم الحريات الأساسية للإنسان .

ثالثا : تضفى العلمانية على الإنسان المكانة التى يستحقها . فهى لا تؤلهه ولا تقول بعصمته من الخطأ ، وإنما هى تعترف بمحدودية عقل الإنسان وعجزه عن تحقيق الكثير مما يتجه إليه طموحه . غير أنها تعترف فى الوقت ذاته بأن عظمة الإنسان تكمن على وجه التحديد فى سعيه الدائم إلى تجاوز عجزه وقصوره ، وتدرك عن وعى أن الإنسان حقق فى هذا المضمار إنجازات رائعــة ، ومازال ينتظر ماهو أعظم كثيرا مما حققه . فالحضارة البشرية ليست إلا سعى هذا الكائن ، الذى يعى جيداً حدوده وقصوره ، إلى تجاوز ذاته . وهذا ينطبق على كافة مجالات الحضارة ، ولكن ما يعنينا هنا هو الميدان السياسى والاجتماعى .

فليس فى وسع أحد الادعاء بأن النظم التى وضعها الإنسان لنفسه كاملة . غير أن إدراك الإنسان لقصور هذه النظم هو الذى يدفعه إلى تحسينها بلا انقطاع . وخلال كل مرحلة فى هذه العملية التى لا تنقطع ، يكتسب الإنسان مزيدا من الخبرات ، ويعمل على تقليل أخطائه والارتفــاع بمستوى إنجازاته . والأهم من هذا كله ، أن الإنسان يكتسب مزيدا من الثقة فى نفسه ، ويصحح مساره كلما تراكمت تجاربه ، بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات .

غير أن خصوم العلمانية يحملون فى داخلهم قدرا هائلا من الاحتقار للإنسان ، لا يعلنونه عن الملأ ، وربما لم يكونوا على وعى تام به ، ولكنه كامن فى صميـم تعاليمهم . فأكبر الكبائر عندهم ، فى ميدان السياسة وتدبير شئون المجتمع ، هو أن تستمد السلطة السياسية شرعيتها من الإنسان ، ومن الشعب ، وأن يكون تشريعها مستمدا من التجارب والخبرات التى تتراكم لدى المجتمعات البشرية . ذلك لأن كل ما يصدر عن الشعب ، أو عن الإنسان عامة ، موصوم لديهم بالتقلب والتخبط والإخفــاق . ولفــظ " الوضعى " الذى يصفون به القوانين البشرية (ويعنون به ما هو من وضع الإنسان) أصبح من ألفاظ التجريح والتحقير . ولدى معظم هذه الاتجاهات بغض كامن للديمقراطية ، لمجرد أنها تعنى " حكم الشعب " ، وهو البغض الذى يغلف بإطار من التمسك بالتراث ، فيقال إن اللفظ يونانى يعبر عن تجربة غريبة عن أصالتنا . ويتخذ هذا البغض للديمقراطية ، وهذا الاحتقار الدفين للشعب ، شكــلا مؤسسيــا حين توضــع " الشورى " فى مقابل الديمقراطية ، ثم يُترك الأمر للاختلاف حول ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة . وفى غمار هذا الاختلاف ينسى الجميع أن نقطة البدء فى الشورى تأتى من الحاكم ، لأنه هو الذى " يشاور " ، على حين أن نقطة البــدء فى الديمقراطية لابد أن تأتى من القاعدة ، أى من الشعب ، وهو فارق هائل . كما ينسون أن الشورى إذا ما طبقت تطبيقا يتلاءم مع ظروف العصر ، لابد أن تصبح فى نهاية الأمر شكلا من أشكال الديمقراطية ، ولابد أن تُحكم بضوابط المؤسسات الديمقراطية إذا ما شاءت أن تخــرج عن الإطار الفردى الاستبدادى .

ولا جدال فى أن فكرة " حاكمية الله " ، التى طرحها سيد قطب وردتها من بعده جماعات

كثيرة اتخـذت من تعاليمه نقطة انطلاق لها ، تلخص موقف هذه الجماعات فى عدم الثقة بالإنسان . ويرتكز هذا الموقف على استغلال الأخطاء التى يقع فيها الشعب لكى يثبت أن هذا الشعب ينبغى أن يظل فى حالة وصاية دائمة ، وأنه بالتالى عاجز عن تدبير أموره بنفسه . ومن جهة ثانية ، فإن هذه الحاكمية الإلهية تمثل ـ كما قلنا فى مواضع كثيرة أخرى ـ فكرة مستحيلة التطبيق ، لأن الشرع الإلهى لا يطبق إلا بواسطة البشر ، ولأن توسط الإنسان لا غناء عنه عند إنزال أى حكم إلهى من السماء إلى الأرض ، ومن ثم يمكن بسهولة أن تتحول حاكمية الله إلى حاكمية للبشر . ومن جهة ثالثة ، فإن هذه الحاكمية الإلهية التى تزعم أنها تنقل رسالة السماء إلى الأرض ، أخطر وأشد ضررا بما لا يقاس ، من أى حكم بشرى يتقدم إلى مجتمعه بوصفه بشريا ، لأن الأخير قابل للتخطئة والتغيير ، بينما الأول يضفى على الإنسان الذى يطبقه عصمة لا يملكها ، ويخلع عليه قداسة المصدر السماوى الذى يزعم أنه هو الناطق باسمه ، فيصبح من المستحيل رده إلى الصواب ، ويغدو القمع والاضطهاد هو القاعدة فى تعامله مع كل من يحاول تنبيه المجتمع إلى أخطائه .

رابعا : وأخيرا ، فإن التعامل السياسى بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمرا بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية . فحين يصبح أساس التعامل دينيا ، قد ينقسم الولاء داخل المجتمع الواحد ما بين أصحاب العقائد المختلفة ، فيتجه ولاء مسلمى الفيلبين ، مثلا ، إلى اندونيسيا ، ويتجه ولاء مسيحيى لبنان ، مثلا ، إلى فرنسا ، ويستتبع ذلك وقوع الكوارث الطائفية التى لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة عاجزة عن التحرر منها . ومن جهة أخرى فإن تطور التاريخ والحضارة جعل أصحاب الدين الواحد ، المنتشرين فى دول مختلفة ، يحملون اتجاهات شديدة التباين فى أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولو حل الولاء الدينى محل الولاء الوطنى أو القومى لدبت الفوضى فى العلاقات بين أمثال هذه المجتمعات ، وذلك لسبب بسيط هو أن اشتراك المجتمعات المختلفة فى دين واحد لم يصبغها بصبغة واحدة فى تفكيرها السياسى واتجاهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، وإنما تجدها فى واقع الأمر مختلفة فى كل شىء ما عدا الدين . ومن هنا أصبح من الطبيعى أن تحدد الدول مواقفها مع الدول الأخرى وفقا لمصالحها ، لا وفقا لدينها ، فتميل دول إسلامية كثيرة إلى الانحياز لموقف المسيحيين فى النزاع بينهم وبين المسلمين فى قبرص ، أو إلى جانب الهند فى صراعها مع باكستان الإسلامية ، وهلم جرا . وبالطبع فلسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى تلك الحقيقة التى نبّه إليها الكثيرون من قبل ، وهى أن إقامة تكتل من الدول على أساس إسلامى لابد أن يترتب عليه إقامة تكتل آخر على أساس مسيحى ، وبتعدد التكتلات الدينية تختل الموازين الدولية وتقوم صراعات من نوع جديد يعيد الينا صورة الحروب الصليبية وغيرها من حروب الطوائف والأديان .

.لو تأملنا الأمر بنظرة واقعية لوجدنا أن جميع الدول التى أعلنت رفضها الصريح لأى مبدأ علمانى ، وقررت إقامة سياستها على أسس دينية ، لا تطبق هذه الأسس فعليا فى معاملاتها الدولية ، بل إن هذه الدول ، حين تخلت عن العلمانية ، أصبحت من أقل دول العالم استقلالا ،

وأشدها خضوعا للنفــوذ الأجنبي (الذى تفرضه دول الغرب المسيحى) . ويكفى فى هذا الصدد أن نقارن بين اندونيسيا سوكارنو واندونيسيا سوهارتو ، وبين باكستان بوتو وباكستان ضياء الحق ، وبين سودان الأحزاب الديمقراطية وسودان النميرى . وهكذا تبدو العلمانية شرطا ضروريا من شروط التعامل السليم بين الدول فى المجتمعات الحديثة ، على حين أن العودة إلى أسس أسبق تاريخيا منها ، كالأساس الدينى ، تؤدى إلى الاختلال الشديد فى العلاقات الدولية .

خاتمة

إن الأخطاء الفادحة التى تشيع حول مفهوم العلمانية من أوضح مظاهر التدهور الفكرى الذى وصلنا إليه فى العقدين الأخيرين . ولا يقتصر هذا التدهور على موضوع العلمانيـة وحده ، وإنما تسود بين جماهير غفيرة من الناس ، وخاصة المنتمين منهم إلى جماعة إسلامية ، مجموعة من الأفكار الباطلة التى يرددها الجميع بلا تفكير ، ولا يحاول أحد أن يتحقق بنفسه من صحتها ، وتظل تُردد وتُتناقل ، لا على مستوى الأفراد العاديين فحسب ، بل على مستوى الكُتّاب والمفكرين أنفسهم . فالجميع يتحدثون بلا فهم عن العلـــم " المادى " الأوروبى ، وعن تلك الفلسفة " المادية " التى تجعل من الإنسان الغربى مجرد " غريزة " أو كتلة معقدة من المادة ، وتستبعد كل عنصر روحى استبعادا تاما . والجميع يتوهمون أن العلم إذا تجاوز المجال المادى أو التجريبى المباشر أو المحسوس كان معنى ذلك أنه ينتقل إلى " عالم الغيب " الذى لا سبيل إلى معرفته إلا بشكل من أشكال الوحى . والكل يؤمنون بأن الإنسان الأوروبى يعيش فى حالة انحلال خلقى دائم ، ولا يفكر إلا فى الجنس الذى يمارسه بتحرر تام ، ولا مجال فى حياته لأى نـــــوع من القيم الأخلاقية ، وأن التشريع فى الدول الأوروبية يستهدف حماية " الشــواذ جنسيا " ، ويدافع عن الزنا ، إلى آخر هذه الأوهام التى تكوِّن صورة مشوهة يتألف منها الزاد الفكرى الوحيد لملايين من الناس . مثل هذه القضايا الخرافية يستحيل أن تسود وتتـردد من كاتب إلى كاتب ، ومن خطيب إلى خطيب ، ومن قارئ إلى قارئ ، إلا فى عصور الانحـدار الفكرى ، والتسليم الساذج بما يقوله دعاة مغرضون ، أو كتّاب لا يعرفون ولا يقرأون . ولو كانت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحمل ذرة من التفتح العقلى والاستنارة والرغبة الحقيقية فى التحرر من سيطرة الفكر الأجنبى ، لكان أول وسائلها إلى تحقيق هذا الهدف فهم الخصم فهما صحيحا ، وتكوين صورة صادقة ومتوازنة عنه ، ولعملت على غرس روح البحث والنقد فى نفوس أتباعها ، بدلا من أن تغرقهم فى ظلمات القوالب المحفوظة .

ولقد حاولنا فى هذا البحث أن نبدد أهم الأوهام التى تتردد على الألسنة المذعنة المستسلمة حول العلمانية ، والأهم من ذلك أننا حاولنا أن نستثير لدى القارىء روح النقد ، التى تكاد تغيب غيابا تاما عن مناقشات الدعاة الإسلاميين المعاصرين . ونأمل أن نكون قد ألقينا الضوء على المعانى الحقيقية للعلمانية ، من خلال تفنيد الأخطاء الفادحة التى تحيط بهذا اللفظ .

ولابد أن تكون قد اتضحت لدى القارئ الواعى صورة العلمانية كما ينبغى أن تُفهم فى مرحلتنا التاريخية الراهنة ، وفى ظل الأوضاع التى يمر بها الآن مجتمعنا العربى والإسلامى

فليست العلمانية على الإطلاق " مشروعا " متكاملا ، وليست " ايديولوجية " ، بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، وليست برنامجا يصلح لحزب سياسى أو لدعوة إصلاحية شاملة . وإنما العلمانية - فى وضعنا الراهن - محاولة لصد تيار ظلامى يزحف على بلادنا بقوة متزايدة ، وتساعده قوى داخلية وخارجية عاتية . وهى إطار فضفاض شديد الاتساع ، يمكن أن يحتوى فى داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والايديولوجيات . فمن الممكن أن يكـون هناك علمانى يمينى وعلمانى يسارى ، وعلمانى ليبرالى وعلمانى ماركسى ، وعلمانى متدين وعلمانى غير متدين . وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذى ينبغى أن نسير فيه ، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذى ينبغى أن نتجنبه ، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار .

إن العلمانية - على عكس ما يقول نقادها - ليست نتاج مجتمع معين فى مرحلة معينة من تطوره ، وإنما هى حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مهدد بطغيان التفكير الغيبى السلطوى ، وتتعرض عقول الملايين فيه لحملة منظمة تسعى إلى صَبِّها فى قالب واحد ، وإلى انتزاع قدرتها على النقد والتساؤل والبحث المستقل . فالعصور الوسطى تهددنا فى صميم حياتنا المعاصرة ، وهى خطر دائم لم يتوقف تأثيره عند حدود أوروبا فى الألف الأولى من تاريخها الميلادى . وإذا كان الإسلاميون قد أباحوا لأنفسهم إخراج مفهوم " الجاهلية " من إطاره التاريخى فى عصر ما قبل الإسلام ، وأصبحوا يعدونه وضعا قابلا للتكرار حتى فى صميم العصر الحاضر ، ينطبق على أى مجتمع لا يحكم بالشرع الإلهى ، فإنّا نعطى أنفسنا الحق ، وفقا لهذا المبدأ نفســـه ، فى الخروج بمفهومى العصور الوسطى ، والعلمانية التى هى رد فعل عليها ، من نطاق الزمان والمكان اللذين ظهرا فيهما للمرة الأولى ، وجعلهما مفهومين قابلين للانطباق على أى مجتمع معاصر يمر فكريا وسياسيا واجتماعيا بظروف مماثلة لما حدث فى أوروبا خلال تجربتها الأولى .

إن العلمانية ، بهذا المعنى ، ضرورة حضارية . وحين نتأمل أوضاع العالم الإسلامى المعاصر ، ومدى إغراقها على نحو متزايد فى ظلام التعصب والبغضاء وضيق الأفق ، وحين نسمع عن مظاهرات دامية لملايين المسلمين ضد كاتب تافه ذى نزعة استعراضية مكشوفة ، أراد بعمله الأدبى السخيف أن يفضح ضيق الأفق السائد فى العالم الإسلامى ، وحين نقرأ عن التهديدات المتلاحقة لأديب كان هو المسلم الأوحد - بعد طاغور - الذى نال جائزة نوبل ، من أجل عمل أدبى لم يقرأه معظم الذين يهددون صاحبه - عندئذ ندرك أن العالم الإسلامى ما زال يحمل الكثير من سمات التخلف المميزة للعصور الوسطى ، وأن الحاجة إلى العلمانية والاستنارة مازالت ملحة لدينا بقدر ما كانت لدى أوروبا لحظة خروجها من عصور الظلام .

الهوامش

(١) محمد مهدى شمس الدين : " العلمانية " . المؤسسة الجامعية للدراسـات والنشر . الطبعة الثانية . ١٩٨٣ . ص٧

(٢) أنور الجندى : " سقوط العلمانية " . دار الكتاب اللبنانى . الطبعة الأولى ١٩٧٣ .

(٣) د. محمد يحيى:ورقة ثقافية فى الرد على العلمانيين ، دار الزهراء للإعلام العربى . الطبعة الثانية ١٩٨٨. ص١٣

(٤) انور الجندى : " سقوط العلمانية "ص ١٧ .

(٥) المرجع نفسه ص . ١٦ .

(٦) د. محمد يحيى : ورقة ثقافية فى الرد على العلمانيين . ص ١٢ .

الفصل الرابع
العقل العربي والتوجه المستقبلي

أولا : تشخيص المشكلة :

من المعروف أن هناك ارتباطا وثيقا بين التفكير المستقبلي وبين النظرة العلمية . ونحن لاننكر أن التفكير المستقبلي قد اتخذ ، خلال فترات طويلة من التاريخ ، أشكالا غير علمية ، تمثلت في العرافة والتنجيم وقراءة الطالع بوسائل متعددة . ولكن هذه الأشكال كانت ترتبط كلها بنظرة إلي المستقبل على أنه شئ مقدّر مقدما ، رسمته وخططت له قوى خارقة للطبيعة ، ولاتتاح معرفة هذا المستقبل المقدّر " وقراءته " إلا لأولئك الذين يملكون بدورهم قدرات خارقة . كذلك كان التفكير في المستقبل يتخذ أشكالا خيالية ، فيتفنن الروائيون والأدباء في رسم صورة لما سيكون عليه العالم بعد زمن يطول أو يقصر ، دون أن يكون لهذه الصورة أساس سوى تخيلاتهم وحدها . وبرغم ذلك كله فإن المعرفة العلمية هي التي أتاحت ، لأول مرة ، وضع المستقبل في إطار دقيق . وكان الأساس الذي بُني عليه هذا التحول هو أن المستقبل ، في الميدان البشري ، ليس شيئا معدا سلفا ، وإنما هو شئ يسهم الإنسان بصورة متزايدة في صنعه ، أما في الميدان الطبيعي فإن المعرفة الكافية للعالم في وضعه الحاضر كفيلة بإيجاد تنبوات دقيقة عنه ، وكان الفرق بين تنبؤات العلم وتنبؤات العرافين واضحا كل الوضوح : فالأولى مبنية على دراسة كاملة للواقع الحاضر ، والثانية مبنية على " قراءة " لأوضاع يفترض أنها مكتوبة في مكان ما ، لا يمكن إدراكها بقوى الإنسان العادية .

ويمكن القول بأن الاتجاه إلى المستقبل كان يزداد أهمية بقدر سيطرة النظرة العلمية على حياة مجتمع ما ، كما كان نطاقه يتسع بحيث يمتد إلى ميادين لم يكن من الممكن اخضاعها لأي نوع من التنبوء من قبل . وهكذا فإن ازدياد أهمية الدراسات المستقبلية أو علم المستقبل Futurology يعبر في الواقع عن سيادة الأسلوب العلمي في ميادين جديدة ، إذ أن الدراسات المستقبلية تتركز أساسا على الأوضاع المتوقعة للحياة البشرية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، ولاتتناول الطبيعة إلا بقدر ما تمثل بيئة أو وسطا يتعامل معه الإنسان ويسعى إلى التحكم فيه . ولو تأملنا درجة ازدهار هذه الدراسات في المجتمعات المتقدمة علميا ، لتبين لنا أن النظرة الاستباقية وعدم انتظار الأمور بطريقة سلبية حتى تحدث ، هي سمة أساسية من سمات المجتمعات التي يسودها الأسلوب العلمي في معالجة الأمور .

هذه الدراسات المستقبلية لاتزال محدودة جدا في العالم العربي ، وحين يتم اجراء دراسات من هذا النوع فإنها لاتخرج عن النطاق الأكاديمي ، ولا تكوّن جزءا من نسيج التفكير الاجتماعي ، أو من الممارسة الفعلية ، سواء على مستوى الحكومة وعلى مستوى الأفراد . فحين نفكر بعمق في

بحث قدم لندوة " الإبداع الفكري الذاتي في العالم العربي " . الكويت ١٩٨١ .

حالة رب الأسرة ، ذي الموارد المحدودة ، الذي ينجب عشرة أطفال دون أن تكون لديه أدنى فكرة عن الوسيلة التي سيدبر بها احتياجاتهم في مختلف مراحل حياتهم المقبلة ، نجد الموقف الفكرى الكامن من وراء هذا التصرف هو أن المستقبل فى أساسه شئ " مجهول " ، وبالتالى فهو يسمح بجميع الاحتمالات ، وأن مجرد رسم خطة فى الحاضر لما يمكن أن يحدث فى المستقبل هو تدخّل من العقل الإنسانى فى أمور ينبغى أن تُترك لتأخذ مجراها تلقائيا . بل إن هذا التصرف مصحوب فى معظم الأحيان بنوع من الأمل الساذج فى حدوث تطورات غير متوقع ، يختلف تماما عن الحاضر . وبعبارة أخرى فالفكرة الكامنة هنا هى أن المستقبل ليس نتيجة منطقية للحاضر ، وليس تطورا طبيعيا له ، وإنما هو يحمل فى طياته امكانات كثيرة لاتُستمد من الوضع القائم فى الحاضر . وصحيح أن جميع الأفراد لا يتصرفون على هذا النحو ، وأن هناك من يخططون ، على المستوى العائلى ، وصحيح أيضا أن هناك عوامل معروفة ترتبط بهذا النوع من التصرف ، مثل انخفاض المستوى التعليمى والاقتصادى ، الخ ... ولكن ما يهمنا فى الموضوع هو تحليل الاتجاه الفكرى الذى يكمن خلف مثل هذا السلوك الذى لاينكر أحد أنه واسع الانتشار فى العالم العربى .

ولنتأمل أمثلة أخرى على مستوى الحكومات ، ولنبدأ بمثال من حكومات الدول المحدودة الموارد . فالأوضاع التى أصبحت عليها مدينة كالقاهرة ، تكفى للحكم بأنها ستصبح ـ لو استمرت على ما هى عليه ـ مختنقة تماما بعد سنوات قلائل ، بل إن جوانب للحياة فيها ستصاب بالشلل التام ، كالمرور فى مناطق رئيسية ، وخدمات المياه والكهرباء والمواصلات العامة ، الخ ... وليست المسألة هنا متعلقة بالازدحام أو صعوبة الحياة اليومية ، بل أنها تتعلق بمجرد امكـان الحياة أصلا . ولاشك فى أن معظم المشكلات الراهنة كان من الممكن توقعها ، ومع ذلك فقد تُركت المرافق ليلحق بها الخراب دون أن يحرك أحد ساكنا . كذلك فإن المشكلات المقبلة فى التسعينيات أو فى بداية القرن الجديد ، واضحة منذ الآن ، ولكن ترك الأمور تسير يوما بيوم ، وتسكين المشكلات مؤقتا بدلا من حلها جذريا ، هو القاعدة السائدة . وحين يسود فى وقت ما اتجاه إلى الاهتمام مستقبليا بمشكلة أساسية ، يكون ذلك فى الأغلب من قبيل الدعاية التى لاتؤخذ مأخذ الجد . فمنذ سنوات انتشرت فى مصر موجة من الاجتماعات والدراسات والكتابات الصحفية حول شعار " إعادة بناء القرية المصرية فى مدى عشرين عام " . وبقدر ما شاركت الحكومة والهيئات الاكاديمية فى هذه الموجة ، لم تسفر فى النهاية عن شئ ملموس ، ويتضح الآن بعد مضى أكثر من نصف المدة المحددة لإعادة البناء ، أن الموضوع كله كان شعارا دعائيا فحسب ، وأن الطاقات الفكرية والعلمية التى استنفدت فى بحثه قد ضاعت هباء ، مما يوحى بأن المسألة لم تكن قد أخذت بجدية من بادئ الأمر . ومثل هذا يقال عن كل الجهود التى بذلت من أجل بحث موضـوع " مصر فى سنة ٢٠٠٠ " وهو الموضوع الذى استنفدت فيه طاقات عديدة ، ولكن نتائجها ستظل نظرية ، وستظل الفجوة بينها وبين الممارسة الفعلية غير قابلة للعبور . إن الموقـف الفكرى الرسمى ، فى هذه الحالات ، لايختلف كثيرا عن موقف رب الأسرة الذى عرضناه منذ قليل ، وعقلية " ربنـا يفرجها " هى السائدة فى الحالتين ، دون أن يبذل الإنسان أى جهد لكـى يساعد على تحقيق هذا " الفرج " المرتقب .

ولننتقل إلى الطرف الأعلى فى سلم الثروة ، ونتأمل وضع البلاد الغنية بالبترول ، التى تمر حاليا بفترة ازدهار هائل ، وإن كان الجميع متفقين على أنه ازدهار مؤقت ، وعلى أن الثروة الخيالية التى تتمتع بها هذه البلاد موقوتة بفترة لن تمتد ـ فى رأى المتفائلين ـ أكثر من خمسين عاما . ولا نود أن نطيل الكلام فى تلك الحقيقة التى لايكاد ينكرها أحد ، وهى أن هذه الدول لم تعمل حتى الآن على الافادة من تلك الفرصة الهائلة التى اتيحت لها فى وقتنا الراهن ، للمرة الأولى والأخيرة فى تاريخها ، كيما تشيد بناءً اقتصاديا متينا قادرا على الاستمرار بقواه الذاتية واعاشة الأجيال التالية على مستوى معقول بعد أن تنضب مواردها البترولية . وعلى عكس من ذلك ، فإن الجزء الأكبر من تلك الثروة يضيع فى تحقيق رغبات استهلاكية ومتع وقتية تنطوى على اسراف خيالى فى الترف ، ولكنها كلها ترتبط بتحقيق لذة " اللحظة الحاضرة " ، ولاتعمل حسابا للمستقبل إلا على المستوى الفردى بالنسبة إلى من يملكون تأمين هذا المستقبل لابنائهم فحسب . ولو قارنا بين الفرصة المتاحة لهذه الدول وبين ماحدث فى أوروبا ، فى عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، لتبين لنا الفارق الهائل بين نمطين فى التفكير . ففى أوروبا تراكمت ثروات كبيرة فى عصر النهضة والقرن التالى نتيجةً لازدهار التجارة وفتح أسواق جديدة . وعلى الرغم من أن هذه الثروات لاتقارن بما جلبته الثروة النفطية ، فإن ذلك الرخاء الأوروبى قد استُغل كله فى ايجاد تراكم رأسمالى كان هو الأساس المباشر للنهضة الاقتصادية ، وللتحول الصناعى ، فى أوروبا الحديثة . وقد كشف لنا كثير من الكتاب الغربيين عن صفات رجل المال ثم رجل الصناعة فى أوروبا فى ذلك الحين ، وأوضحوا كيف كان أشبه بالزهاد فيما يتعلق بمتعته الشخصية ، وكيف كان طموحه كله يتجه إلى التوسع فى أعماله ودعم قاعدتها الاقتصادية . ومثل هذا التفكير مستقبلى فى الأساس ، لأنه يرتكز على تجاهل المتعة الحاضرة فى سبيل تحقيق أهداف لن تؤتى ثمارها الكاملة إلا فى المستقبل . وحين نقارن بين هذا النمط وبين النمط العادى للثراء البترولى العربى فى الوقت الحاضر ، نستطيع أن ندرك بوضوح الاختلاف بين العقلية المستقبلية والعقلية التى تستبد بها احساسات اللحظة الحاضرة .

ومن الجدير بالذكر أن كلا من البلاد الغنية والبلاد الفقيرة ، فى العالم العربى ، لاتفتقر إلى الدراسات والتخطيطات ذات الاتجاه المستقبلى . فالفنيون والأخصائيون يقدمون للمسئولين ، بلا انقطاع ، تلالا من الأبحاث والتقارير ، ولكن الفجوة تظل قائمة بين البحث التخصصى والممارسة الفعلية للمجتمع . ومما له دلالته أن كثيراً من البلاد العربية لاتوجد بها وزارة للتخطيط ، وحتى فى البلاد التى يوجد فيها وزارة كهذه ، فإنها تكون عادة من أقل الوزارات قدرة على تنفيذ برامجها والزام الآخرين بها ، مع أن الواجب ، فى بلاد العالم الثالث بالذات ، أن تكون هذه أكبر الوزارات أهمية . وعلى أية حال فإن النمط السائد ، على مستوى السياسة الفعلية ، هو " اسكات " المشكلات بدلا من ايجاد حلول طويلة الأمد لها . وأسلوب العمل هو العيش يوما بيوم ، والخروج من الأزمة المباشرة على أى وضع ، وليحدث بعد ذلك ما يحدث . أما الوعود التى تصدر بشأن المستقبل فليست لها أية دلالة جدية . ولقد كان بعض النقاد يحاولون ، من آن لآخر ، تسجيل هذه الوعود ومتابعة مدى تنفيذها على مدى السنوات التالية ، وكانوا يخرجون من ذلك بنتائج سلبية طريفة . ولكن حتى هذه المتابعة توقفت الآن ، وأصبح الناس " يفترضون

مقدما " أن الوعود تقدم إليهم للاستهلاك الوقتى فحسب ، ولايجدون لذلك ضرورة لمحاسبة أصحابها عليها فيما بعد . ولو اقتصرنا على تفسير هذا الاخلال بالوعود على أنه علامة من علامات الضعف الأخلاقى ، أو على أنه برجماتية سياسية ، لكان هذا التفسير غير كاف على الاطلاق . والحقيقة أن هناك ، بالإضافة إلى العوامل السابقة ، موقفا معينا من المستقبل ، يحول دون السعى الجاد إلى التحكيم فيه وتحديد اتجاهه مسبقا ، وتوجه عام نحو ترك المستقبل يحدث عندما يحدث ، لأن من طبيعته أن يظل مجهولا ، ولأنه يأتى دائما على صورة غير متوقعة ، ومن ثم فمن العبث أن نحاول استباقه بالفكر ، أو التحكم فيه بالفعل .

* * *

ثانيا : تعليل المشكلة :

هذه الظاهرة التى قدمنا من قبل تشخيصا لها على مستويات مختلفة ، تحتاج إلى تعليل . فمن الضرورى أن نبحث عن الأسباب التى تؤدى بالعقل العربى - على المستوى الشعبى والرسمى ، وكذلك على المستوى الفردى والجماعى - إلى تجنب الاقتراب من منطقة " المستقبل " وتركيز كل جهوده فى اللحظة الراهنة وفيما هو وقتى مباشر ، وترك الميدان المستقبلى للظروف دون محاولة للتدخل المسبق فيه . ويبدو لى أن تحليل هذه الأسباب سيكشف لنا عن ثلاث فئات رئيسية : أسباب دينية ، وحضارية ، واجتماعية سياسية .

أ - الأسباب الدينية :

عندما نحلل طبيعة هذه الأسباب ، لانود أن ندخل فى معركة حول النصوص الدينية لكى نرى إن كانت تؤيد هذا الرأى أم ذاك . فمثل هذه المعركة ، فى رأينا ، لن تكون أبدا حاسمة ، وإنما ستكون نقطة انطلاقنا من الواقع نفسه ، أى من الطريقة التي يفكر بها المسلمون فعلا ويتصورون أنها هى المطابقة للدين ، سواء أكانت هذه المطابقة صحيحة - بمعنى مطلق - أم لم تكن .

١ - قد تختلف الآراء حول صفة " التواكلية " وهل هى أصيلة فى الإسلام أم دخيلة ، ولكن الأمر الذى لاشك فيه هو أن السلوك الفعلى لأعداد كبيرة من المسلمين ، المبنى على طريقة فهمهم الخاصة للدين ، ينطوى على قدر غير قليل من التواكلية ، والإيمان بالمكتوب والمحتوم . وفى ظل هذا الاعتقاد يكون من الطبيعى أن تسود الفكرة القائلة إن المستقبل ليس شيئا يصنعه الإنسان ، وإنما يدخل فى نطاق " المجهول " " والمخبأ " . بل إن أية محاولة لتدخل الإنسان فى تحديد مصيره أو تغيير مجراه يُنظر إليها على أنها خروج من جانب الإنسان على وضعه الفانى المحدود ، واقحام لنفسه فيما ينتمى أساسا إلى نطاق المشيئة الإلهية . وهكذا ينبغى أن نترك المستقبل فى غموضه ، ونتقبل أية تطورات مفاجئة تحدث فيه ، لأن هذا هو الميدان الذى تتجلى

فيه الارادة الإلهية . وحين يقول المثل الشعبى الشائع " المستقبل بيد الله " فإنه لايشير فقط إلى تأكيد القدرة الالهية على التحكم فى المجرى القادم للأحداث ، بل أنه يمنع الإنسان ـ بطريقة ضمنية ـ من التدخل فى هذا الميدان الذى لايملك فيه شيئا . وحين يوصف التكهن بالمستقبل فى التعبير الشعبى أيضا ، بأنه " رجم بالغيب " فإن الكلمات المستخدمة فى هذا التعبير تكشف عن فلسفة كاملة تجاه التفكير المستقبلى . فالمستقبل هنا يرتبط " بالغيب " ، والغيب يجمع بين المجهول والمقدس وما يخرج عن نطاق العقل البشرى وما لاتتحكم فيه سوى المشيئة الإلهية . فليس من حق الإنسان إذن أن يتلاعب بهذا الميدان المحفوف بالمخاطر ، وإنما يجب أن يقف إزاءه صامتا ويتلقاه ، حين يحدث ، راضيا . صحيح أن وصف " الرجم بالغيب " قد حال دون تمادى العرافين فى نبوءاتهم الخرافية ، ولكنه ـ فى استخدامه الشائع على الأقل ـ لايرمى إلى محاربة الخرافة وحدها ، بل إلى النهى عن أية محاولة للتدخل فى ميدان لا شأن للإنسان به أصلا .

٢ ـ إن الشكل الوحيد من أشكال المستقبل ، المعترف به صراحة من وجهة النظر الدينية ، هو المستقبل " الأخروى " . وهذا المستقبل نتيجة لأفعال الإنسان فى هذه الدنيا وجزاء عليها . ولكنه فى واقع الأمر كان ، حسب تفسير كثير من المتدينين العاديين ، يقف بوصفه قوة مضادة للمستقبل " الدنيوى " . وهذا التضاد يتمثل على وجهين : الأول هو أن المستقبل الدنيوى بيد الله ، والأخروى بيد الإنسان . وهذه مفارقة غريبة ، ولكنها تظل مع ذلك صحيحة ، لأن ما يطرأ على مستقبل الإنسان من تحولات فى هذه الدنيا يدخل ـ كما قلنا من قبل ـ فى مجال المجهول أو " الغيب " بحيث لاتستطيع الارادة الإنسانية أن تتحكم فيه إلا فى أضيق الحدود . أما المستقبل الأخروى فهو النتيجة المنطقية لأفعال الإنسان فى هذه الحياة ، وهو الجزاء العادل على تصرفاته . وصحيح أن الله هو الذى يأمر بهذا الجزاء ، ولكن العدل الإلهى يعطى كل ذى حق حقه كاملا فى الحياة الأخرى . وبعبارة أخرى فإن نوع المستقبل الذى يستطيع الإنسان أن يتحكم فى تحديده تحكما كاملا هو المستقبل الأخروى ، بينما يفلت منه زمام المستقبل الدنيوى . وهنا نصل إلى الوجه الثانى من أوجه التضاد بين المستقبل الأخروى والدنيوى : فالاتجاه الأخروى يبدو ، بناء على ما سبق ، قوة تقف فى وجه الاتجاه الدنيوى . وإذا كان العدل الحقيقى الذى يكتسبه الإنسان والجزاء الوفاق على أفعاله الحاضرة ، هو مايناله فى الحياة الأخرى ، فقد يؤدى ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأن عدم تحقق العدل فى هذا العالم لايهم ، فيكفّون عن بذل الجهد اللازم لاقراره . وإذا كان المستقبل الوحيد الذى يضمن الإنسان التحكم فيه هو المستقبل الأخروى ، فقد يدفع ذلك الكثيرين إلى الارتكان على هذا الأمل تاركين المستقبل الدنيوى بوصفه مجهولا خارجا عن سيطرة البشر . وهكذا يمكن القول بأن الاتجاه الأخروى ، مفهوما بالمعنى السابق ، ليس على الاطلاق اتجاها " مستقبليا " بالمعنى الصحيح ، بالرغم من أنه يشير إلى مصير الإنسان فى حياة مقبلة .

٣ ـ حين نتأمل جيدا موقع العقيدة الإسلامية والوحى القرآنى فى التاريخ العام للبشر ، كما تحدده وجهة النظر الدينية ، يتكشف لنا أحد الأسباب الهامة التى تحول دون سيادة الاتجاه المستقبلى فى الفكر الإسلامى . ذلك لأن الإسلام هو آخر الرسالات التى بعثت للبشر ، ورسول

الإسلام هو خاتم الأنبياء ، والوحي الذي كان يهبط على البشرية منذ أقدم عهود الأنبياء قد اكتمل بنزول القرآن ، وبمجيء الإسلام تكون البشرية قد بلغت سن الرشد ، واستُكمل كل ماكان ينقص الرسالات السابقة . وهكذا ينطوي الإسلام على عقيدة أساسية هي أنه دين البشرية التالية كلها ، وتعاليمه هي أعلى قمة للتشريع والأخلاق والحكمة يمكن أن يهتدي بها الإنسان .

في وضع كهذا ، كيف يمكن أن يوصف التاريخ التالي للبشرية ، أعني تاريخها الذي أعقب وصولها إلى تلك القمة ؟ لن يكون هذا التاريخ ، في واقع الأمر ، سوى شروح على متن ، هو الوحي في صورته المكتملة ، أو ـ إذا جاز في هذا السياق أن نستخدم تعبيرا فنيا ـ تنويعات على لحن أساسي ، هو الرسالة المحمدية . وفي إطار وجهة نظر كهذه ، كيف يمكن أن يكون للمستقبل دور جوهري في فكر الإنسان المسلم ؟ إن مسار التاريخ ، بعد الإسلام ، أما أن يكون تدهورا ، وأما أن يكون ـ على أحسن الفروض ـ محاولة دائما للعودة إلى الاشعاع الأول . وفي كلتا الحالتين لاينطوي المستقبل على جديد ، ولا يمثل تطور البشرية خطا صاعدا إلى أعلى . وربما تصور المؤمن المتمسك بحرفية عقيدته أن الأمل في مستقبل أفضل من أي شئ عُرف في الماضي ، ينطوي على نوع من التجديف : إذ يتضمن الاعتقاد بأن التاريخ سيبلغ يوما ما نقطة تعلو على المستوى الذي بلغه عند نزول الوحي ، وهو أمر ممتنع بالنسبة إلى عقيدة اكتمل بها رشد الإنسان ، أعني عقيدة يستحيل ـ بحكم تعريفها ذاته ـ أن يتم تجاوزها في أية لحظة لاحقة من تاريخ البشر .

٤ ـ فإذا انتقلنا إلى قلب العالم المعاصر ، وجدنا أن التفكير في احتمالات المستقبل يحمل في طياته خطرا يهدد ، في نظر البعض ، قيما كثيرة مرتكزة على أساس ديني . فحين يفكر الإنسان المعاصر في المستقبل ، يتجه ذهنه ، في الأغلب ، إلى تلك الكشوف المستمرة التي يوسع بها العلم والتكنولوجيا نطاق معرفته بنفسه وبالعالم وسيطرته عليهما . والطابع العام الذي يجمع بين هذه الكشوف كلها هو اتجاه الإنسان إلى تأكيد قدرته وانتقاله التدريجي من مرحلة قبول الطبيعة على ما هي عليه إلي مرحلة تغييرها وتشكيلها وفقا لأغراضه ، مما يؤدي به إلى منافسة الطبيعة واحداث تحول جذري في مسارها والوصول إلى بدائل أفضل لنواتجها .

مثل هذا الجهد العلمي والتكنولوجي يتخذ ، في عالمنا المعاصر ، طابعا يؤدي إلى التصادم مع كثير من القيم الدينية . صحيح أن هذا التصادم قد حدث من قبل ، في الغرب أولا ثم في الشرق الإسلامي بعد ذلك ، في صدد فكرة دوران الأرض ونظرية التطور والتحليل النفسي ، الخ ... ولكن الوضع الراهن أخطر من ذلك بكثير . فالعلم يسير الآن في أول الطريق المؤدي إلى كشوف تقف علي مدخل تلك المنطقة المحظورة التي كانت من قبل وقفا على التفسير الديني وحده . والتفكير المستقبلي في العلم يؤدي مباشرة إلى توقع التحكم في المخ البشري ومختلف القدرات الإنسانية ، وإلى أطفال الأنابيب ، وتخليق الحياة الصناعية ، والتحكم في جنس المواليد ، بل وفي صفاتهم الجسمية والنفسية والعقلية . هناك إذن قوى مخيفة توشك على الانطلاق من داخل مختبرات العلماء ، وهي قوى لاتقتصر على التحكم في الطبيعة المادية ، بل

تسعى إلى التحكم فى الطبيعة البشرية بدورها . وكل اتجاه إلى التفكير فى مستقبل هذه التطورات ، يثير بالضرورة حساسيات ومخاوف لاحصر لها . فالمستقبل يحمل فى طياته احتمالات مزعجة ، تؤدي إلى زعزعة قيم ظلت مستقرة ومريحة زمنا طويلا . وإذا كانت هذه التجديدات المستقبلية تثير حيرة المفكرين الإنسانيين فى المجتمعات الغربية التى تصنع التغيير ذاته ، فإنها بلا شك خليقة بأن تثير مزيدا من الجزع فى المجتمع العربى الإسلامى الذى يفاجأ بالتغييرات ولايصنعها ، والذى لايزال متوقفا عند مرحلة مبكرة من مراحل المقاومة الذهنية والنفسية للتجديد . فنحن مازلنا ، فى كتاباتنا ، نقاوم مبدأ التطور البيولوجي بقوة ، على أسس دينية بحتة ، بل إن فينا من لايزال يعترض على فكرة دوران الأرض . ويذكر كاتب هذه السطور أنه ووجه بمقاومة عنيفة ، فى بعض أوساط الطلاب الجامعيين ، عندما أشار إلى تلك الحقيقة البسيطة ، التى يمكن أن يتضمنها أى كتاب احصائى تصدره إحدى الادارات الصحية فى أى بلد ، وأعنى بها أن تحسين أساليب الوقاية والعلاج فى الطب الحديث قد أدى إلى زيادة متوسط أعمار البشر . فإذا كانت أمثال هذه المواقف لاتزال قائمة فى مجتمعاتنا ، فهل نتصور أن التفكير المستقبلى ، بما ينطوى عليه من احتمالات تزعزع أشد القيم رسوخا ، أو على الأقل تدفع الأذهان إلى إعادة التفكير فيها من جديد بطريقة جذرية - هل نتصور أن مثل هذا التفكير سيجد أرضا خصبة فى عقولنا ؟

ب - الأسباب الحضارية :

١ - سبق أن عرضنا لتلك النظرية التى ترى فى الوحى أعلى قمة بلغتها الحكمة والشريعة فى أى عصر (لو شئنا الدقة لقلنا إن هذه القمة تعلو على الزمن لانها كانت موجودة منذ الأزل ، وإن كانت قد أبلغت إلى البشر فى لحظة زمنية معينة ، وفى منعطف أساسى للتاريخ) . ولقد كان من الطبيعى أن تؤدى هذه النظرة إلى فلسفة للتاريخ ترى فى مسار البشرية ، بعد عصر الوحى الأول ، تدهورا ، وتعلق أقصى الآمال على التشبه بهذا العصر الأول ، أما تجاوزه فمحال . تلك هى الصورة التى اتخذتها فكرة " العصر الذهبى المجيد " فى العالم الإسلامى ، مع ملاحظة أن هذا العصر الذهبى ليس عصر أمجاد بشرية ، بل هو ذلك الذى تحققت فيه أرقى صورة من صور اتصال الألوهية بالإنسانية فى وحى يمثل كلمة الله الحرفية والمباشرة . وعندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضى ، وعندما يكون قصارى الأمل هو أن نكرر فى المستقبل لحظة معينة من لحظات الماضى ، فعندئذ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غاية يتجه إليها نشاط الإنسان ، ومن ثم لاتعود هناك حاجة إلى جعله موضوعا أساسيا للتفكير .

وحسبنا هنا أن نستشهد بأقوال وردت فى إثنين من أحدث الكتب التى عالجت هذا الموضوع - مع ملاحظة أن هذه الشهادة تؤيدها آراء كتاب كثيرين أسبق عهدا انتهوا بدورهم إلى نتيجة مماثلة . فالدكتور فهمى جدعان ، فى كتابه القيم " أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث " (١) يقتبس الحديث النبوى الصحيح ، ذا الدلالة البالغة فى موضوعنا ، وهو

" خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم " ، ويرى أن التاريخ الإسلامى ، بعد عصر الخلفاء الراشدين كان ينطوى على حتمية " التقدم إلى الأسوأ " (٢) . وهو حين يعرض لآراء بعض الشخصيات الإسلامية التى تعترف بشكل من أشكال فكرة التقدم (وكل اعتقاد بالتقدم هو بالضرورة تفكير مستقبلى ، وإن كان العكس ليس صحيحا دائما) ، يرى أن هذه الشخصيات كانت هامشية ولاتمثل المجتمع كله : " يمكننا القول إن الذين حملوا فى نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلا نخبة معزولة أو شبه معزولة اجتماعيا ... ثم ... (أن) هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة ... ولذا لاعجب إذا ما رأينا ان الأحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية فى الإسلام قد وجد ... صدى عظيما وقوة عارمة فى حياة الناس " (٣) .

أما الشاهد الثانى فهو الأستاذ محمود أمين العالم ، الذى يصل ، بعد بحث لمفهوم الزمن فى الفكر العربى ، إلى أن " النظرة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية ، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادى . فبالرغم من الاحلام المتعلقة بالمهدى المنتظر ، وبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة ، التي كانت تتطلع إلى تغيير فى الحاضر أو المستقبل ، فإن مرحلة الدعوة الأولى كانت تمثل نقطة اشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل ، مما يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادا ونكوصا وتدهورا من ناحية القيم " (٤) .

٢ ـ على أن هذه النظرة إلى التاريخ على أنه يسير فى خط هابط بالقياس إلى مصدر الأشعاع الأول ، أى عصر الدعوة الإسلاميـة ، لم تخل من محاولات للاحياء كانت مشوبة بالتفاؤل . وليس من مهمتنا ها هنا أن نعرض لهذه المحاولات الكثيرة ، وإنما الذى يهمنا هو الأسس الفكرية التي قامت عليها ، وهل استطاعت أن تترك فى عقول الناس صدى يمكن أن يكوّن دعامة لاتجاه مستقبلى تفاؤلى بالمعنى الصحيح . فلقد استشهد الكثيرون بالحديث النبوى الذى يعبر عن رؤية تكسر حدة النظرة التشاؤمية إلى التاريخ ، وتبعث أملا فى تجديد حياة العقيدة ، ومن ثم بعث دماء جديدة فى حياة المجتمع ، وأعنى به " يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد هذه الأمة أمر دينها " . ولكن ، ما نطاق النظرة المستقبلية التى تترتب على هذا الحديث ؟ إن المسألة هنا تتعلق باحياء أمر الدين . ففى كل قرن يظهر مصلح لكى يعيد دماء الحياة التى جفت فى شرايين الفكر الدينى نتيجة لسوء الفهم وفساد الممارسة . ومهمة هذا المصلح هى أن يتدارك الخطأ ، ويحول دون أن يصبح التدهور وقوعا فى الهاوية ، ولكن ليس من مهمته على الاطلاق أن يتجاوز نطاق الاشعاع الأول للعقيدة ، أو يعلو على المستوى الذى سبق بلوغه فى نقطة معينة من الماضى .

٣ ـ ولو قفزنا عبر الزمان قفزة كبرى لنصل إلى الوضع السائد فى العصر الحاضر ، لوجدنا أن عددا غير قليل من الجماعات الدينية المعاصرة فى العالم العربى ، تلخص فلسفتها الاصلاحية فى عبارة واحدة هى : " لقد كان المسلمون الأوائل منتصرين فى جميع الميادين ، وهزموا أعظم دول العالم فى زمانهم ، عندما كانوا يتبعون تعاليم دينهم ، ثم تدهورت أمورهم لما انصرفوا عن

الدين . وإذن فلنعد إلى حظيرة الدين كيما نصبح مرة أخرى أعظم أمم العالم " . قد تحتد التعبيرات من جماعة إلى أخرى ، ولكنى أعتقد أن هذه العبارة تلخص الدعوة الفكرية لعدد من أهم الجماعات الإسلامية الحالية . وإذا لم يكن من مهمتنا أن ندخل فى جدل يكشف عما فى هذه " الوصفة " من سذاجة وقصور (يتمثل ، قبل كل شئ ، فى تجاهل الفوارق النوعية الهائلة بين عصر الدعوة الإسلامية والعصر الحاضر ، واسقاط كل التغيرات التى طرأت على العالم كله فى الفترة الواقعة بين الحقبتين) فإننا نستطيع أن نكتشف بسهولة ، فى هذه المعادلة المبسطة التى تقتنع بها أعداد هائلة من العرب المعاصرين ، نفس السمة التى كنا نشير إليها منذ قليل ، وهى أن أقصى حلم يتمناه هذا الفكر للمستقبل هو أن يتخذ شكل الماضى البعيد ، وأن الاحياء والتجديد هو الأمل الأكبر ، أما التجاوز فمستحيل .

وتقترب من ذلك تلك الدعوة الملحة ، التى نجدها عند أوساط أكثر تفتحا وعصرية ، إلى " فتح باب الاجتهاد " . فالدعوة مبنية بالطبع على أساس أن باب الاجتهاد ظل مغلقا ومازال ، أى أن القاعدة التي يرتكز عليها الفكر السائد ، فى مجال تفسير أحكام الشريعة ، هى قاعدة الثبات على أحكام ماضية ، وماتستتبعه من اعتقاد ضمنى بأمرين : أولهما أن الاجتهادات التى ظهرت حتى عصر معين فى الماضى هى الأصلح ، وأنه لم تظهر طوال الفترة اللاحقة ظروف جديدة تدعو إلى إضافة الجديد إليها . أما الداعون إلى فتح باب الاجتهاد فإنهم أكثر تطلعا إلى الأمام ، إذ يرون أن أى عصر يحق له أن يخوض ميدان الاجتهاد وفقا لظروفه الخاصة ، وأن مقدار التغير فى العصر الحاضر بالذات يبرر عدم الاكتفاء بالأحكام الماضية . ومع ذلك فإن لهذا التطلع إلى الامام حدودا لايتعداها : ذلك لأن الدعوة تنطوى على " إعادة " ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان مثقلة بالإشارة إلى الماضى ، فضلا عن أن الاجتهاد نفسه يظل يلتزم بالنص الأصلى ، محاولا تفسيره وفقا لمتطلبات العصر الجديد ، أى أن الإطار العام المنتمى إلى اللحظة العليا فى الماضى يظل هو المرجع الأساسى ، وتظل الفكرة الكامنة هى أن المستقبل لا يستطيع أن يأتى بشئ يتجاوز الماضى .

٤ ـ وأخيرا ، فقد رأى البعض فى فكرة " الإمام " أو " المهدى المنتظر " اتجاها مستقبليا لأنها تمثل أملا دائما فى أن يأتى اليوم الذى يظهر فيه ذلك الذى يدحر قوى الظلم ويملأ الدنيا عـدلا . ومن الواضح أن النص الذى اقتبسناه من قبل للأستاذ محمود العالم يسير فى هذا الاتجاه ، إذ ينطوى على الاعتقاد بأن فكرة المهدى المنتظر استثناء من الاتجاه العام الذى ينظر إلى التاريخ نظرة ارتدادية . ولكنى أعتقد أن التحليل الدقيق لفكرة " المهدى المنتظر " كفيل بأن يدرجها ضمن الإطار التقليدى الذى يجعل الزمن اللاحق لعصر الوحى والرسالة ارتدادا وتراجعا .

ذلك لأن أقصى ما يصل إليه حكم " المهدى المنتظر " هو " عودة " العدل إلى ربوع الإسلام مرة أخرى . ومهمته ، كما يتصورها الخيال الشعبى ، هى أن يقضى بسيفه البتار على تلك القوى الظالمة التى أفسدت حياة المسلمين ، ويعود بهم مرة أخرى إلى العصور الزاهية الأولى ولاشك أن اشتراط كون " الإمام " أو " المهدى المنتظر " من آل البيت ، أمر له دلالته البالغة فى

هذا الصدد . ذلك لأن انتماءه إلى بيت الرسول يرمز للاستمرار بين الماضى والحاضر ، ويحدد سمات المستقبل المنتظر والمأمول بأنها " بعث " لعصر العدل الأول من جديد . صحيح أن هذا الانتماء إلى آل البيت كان ، فى البداية ، رد فعل على الاضطهاد الذى لحق أنصار هذه الفكرة على يد الأمويين . ولكن استمراره حتى اليوم يدل على أن نوع الأمل المرتقب فى المستقبل هو العودة إلى ذلك العصر الذى كان فيه العدل مستتبا على يد أكرم بيت فى الإسلام .

هذه الفكرة ، التى اكتسبت فى أيامنا هذه قوة متجددة بفضل الثورة الإيرانية ، تعبر فى الواقع عن اتجاه مستقبلى وارتدادى فى آن معا ، ولايمكن أن تعد فكرة ثورية أو تجديدية بالمعنى الصحيح . فالخيال الشعبى لايتصور فى هذه الحالة ثائرا ، بالمعنى المطلق لهذه الكلمة ، ينبع من قلب الشعب ، بغض النظر عن حسبه ونسبه ، لكى يقيم عدلا من نوع جديد لم تعرفه البشرية من قبل ، وإنما يضع هذا الخيال ضوابط تربط هذه الثورة بالماضى ولاتجعلها " مستقبلية " بكل معانى الكلمة . والواقع أن الأمل فى " المهدى المنتظر " كان من الممكن ، فى ظروف أخرى ، أن يؤدى إلى تصور " يوتوبيا " مستقبلية محددة المعالم ، يسقط عليها الإنسان المضطهد كل آماله فى مجتمع أفضل وأعدل ، ويتخلص فيها الإنسان من قيود الماضى والحاضر مطلقا العنان لخياله كيما يبنى هذا المجتمع المثالى بصورة حرة طليقة . ولكن كل ماقيل عن " المهدى المنتظر " لم يشكل " يوتوبيا " بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، وكان السبب الحقيقى لذلك هو أن حلم العدالة هذا لم يكن حرا طليقا ، بل كان مقيدا بجميع القيود التى تحكمت فى نظرة المجتمع الإسلامى إلى التاريخ ، وهى النظرة التى لايُطلب فيها من المستقبل ، فى حالة التفاؤل الشديد ، أكثر من أن يكون ترديدا لأزهى العصور الماضية (*) .

ج ـ الأسباب الاجتماعية والسياسية :

١ ـ من المؤكد أن التدهور الفعلى الذى مرّت به البلاد الإسلامية ، وخاصة فى المنطقة العربية ، بعد عصور الإسلام الظافرة الأولى ، كان له تأثيره القوى فى سيادة النظرة إلى التاريخ على أنه يسير فى خط هابط ، وهى النظرة التى نراها مسئولة عن ضآلة دور التفكير المستقبلى فى العقل العربى . فمن الطبيعى أن يؤدى الانحلال والسقوط على مستوى الواقع الفعلى إلى شيوع مفهوم السقوط والتردى على مستوى الفكر ، ومن الطبيعى أن تكون فلسفة التاريخ ، فى جزء منها على الأقل ، انعكاسا للأوضاع المتدهورة التى كانت قائمة بالفعل . ويكفى المرء أن يلقى بنظرة سريعة على الأوضاع العامة للتاريخ الإسلامى ، فى معظم فتراته التى أعقبت عصر الرسالة والفتوح وتكوين الدولة الكبرى ، لكى يدرك الأسباب التى جعلت تفكير الناس قدريا تشاؤميا لامكان فيه لنظرة مستقبلية . ولاشك أن حقائق الانحلال الداخلى ، والتصارع بين فئات السلطة ، واستبداد الحكم ، وتربص القوى الخارجية كالتتار ومختلف الشعوب المسيحية ـ هـذه

(*) هل يستطيع المرء أن يربط بين هذه القيود التى لايمكن أن تخرج عنها فكرة " الإمام " " والمهدى المنتظر " ، أى بين عجزها عن تكوين نظرة مستقبلية متحررة تماما من الماضى ، وبين ما يلاحظه الكثيرون ، بعد عام ونصف من نجاح الثورة الإيرانية ، من افتقارها حتى الآن إلى برنامج ثورى بالمعنى المتكامل ، يفى بمقتضيات الحاضر ويكفل مواجهة المستقبل فى تغيره السريع والدائم ؟

الحقائق معروفة للجميع ، وهى تقدم تفسيرا لجانب هام من جوانب الاعتقاد بتدهور التاريخ وعدم جدوى التفكير فى المستقبل . ومع ذلك فإننا لانؤيد الرأى القائل بأن هذا هو التعليل الوحيد ، لأن مجموعة الأسباب التى أوردناها فى هذا البحث كفيلة باقناعنا بأن الواقع الهابط لم يكن هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة إن الزمن والتاريخ كله يسيران فى اتجاه هابط .

٢ ـ ونستطيع أن نضيف من بين العوامل التى تؤدى إلى هذه النتيجة ، عامل البيئة الطبيعية وما يترتب عليها من آثار اجتماعية . ذلك لأن البيئة العربية إما صحراوية وإما زراعية ، وفى كلتا الحالتين يكون إيقاع التغير فى الحياة بطيئا ، بل فى أحيان كثيرة غير ملموس . وهكذا تغلب الأشكال السكونية الثابتة على تفكيرنا ، ويصعب أن تجد مفاهيم الدينامية والتحول السريع والدائم مكانا لها فى أذهاننا . وفى مثل هذه الأوضاع لاتتوقف الأذهان طويلا عند احتمالات حدوث تغييرات حاسمة في المستقبل ، يتعين علينا أن نتأهب لمواجهتها قبل حدوثها . وعلى العكس من ذلك فإن المجتمعات التى يتسارع فيها إيقاع التغير (لكونها تنتمى إلى بيئة صناعية) ، لا تجد صعوبة فى اعداد نفسها ـ ذهنيا على الأقل ـ لاحتمالات مستقبلية مفاجئة مختلفة اختلافا جذريا عن الواقع القائم : كاحتمالات انتقال الحياة البشرية إلى قاع المحيط أو الفضاء الخارجى ، والتحكم فى قدرات المخ البشرى وفى الخلية الوراثية ، واحتمال حدوث تغييرات حاسمة فى أساليب التعليم والاتصال ، بل فى الأنظمة السياسية والاجتماعية وتركيب الأسرة بوصفها نظاما اجتماعيا . هذه الأمور كلها تعد ، بالنسبة إلينا ، خيالا قد نقرأ عنه لطرافته ، ولكى نعرف ما قد يحدث " للآخرين " ، ولكننا لانتوقف عنده طويلا ، إذ أننا نؤمن فى قرارة أنفسنا أن هذا لن يحدث " لنا " . ففى نظر عقلية سكونية لم تهئ نفسها للتغير السريع ، لايمكن أن تكون صورة المستقبل مختلفة جذريا عن الحاضر ، ولايكون هناك استعداد أصلا لأخذ هذه الاحتمالات بجدية كما لو كانت شيئا يمكن أن نواجهه بالفعل فى يوم ما .

٣ ـ ولو تأملنا صورة الواقع المعاصر للانسان العربى ، لوجدنا أنها ترتكز على ممارسة فعلية مركّزة بقوة على الحاضر ، وايديولوجية موجهة أساسا نحو الماضى ، وفيما عدا ذلك لايبقى للبعد المستقبلى مكان حقيقى .

إن الإنسان العربى ، سواء أكان شديد الثراء أم شديد الفقر ، يمارس حياته فى اللحظة الحاضرة بتكثيف شديد . فالحاضر ، بالنسبة إلى الثرى ، يعنى امتاع الحواس بترف اللحظة والانغماس فى متع الحياة إلى حد الاغراق . هذه الحياة المترفة لاتترك مجالا كبيرا للتفكير فى المستقبل ، الذى قد يحمل فى طياته احتمالات غير مريحة تتنافى مع " مذهب اللذة " الذى يسيطر على سلوك العرب الأثرياء . ومجرد عمل حساب الاحتمالات المستقبلية بجدية يعنى التنازل عن متعة الحاضر وأخذ الحسابات العقلية فى الاعتبار بدلا من الملذات الحسية . فلماذا ينتزع الإنسان نفسه من متعة اللحظة الحاضرة المضمونة ومن هدوئها وسكينتها ، من أجل توقعات قد تكون مقلقة مزعجة ، وقد تدفعه فى النهاية إلى التضحية بقدر كبير أو قليل من رخاء الحاضر ونعمته ؟

أما الإنسان العربى فى المجتمعات الفقيرة فقد تدهورت أحواله إلى حد الانشغال الكامل بالتغلب على مشكلات اللحظة الراهنة ، بحيث لم يعد ذهنه يملك ترف التفكير فى المستقبل أو التخطيط له . فالصعوبة الشديدة التى يواجهها مثل هذا الإنسان فى كافـــة جوانب حياته اليومية ، تستحوذ على تفكيره استحواذا كاملا لايترك فراغا للاهتمام بأى شئ يخرج عن النطاق الفورى المباشر .

ففى الصراع بين التفكير فى الآنى وفى الآتى ، تُحسم المعركة نهائيا لصالح الأول نتيجة للتراكم الهائل للمشكلات والتعقيدات التى يتعين مواجهتها لحظة بلحظة . ولاشك أن مما يدعم هذا الاتجاه إلى الاكتفاء بالتفكير فى الحاضر ، انعدام الثقة فى تلك الوعود التى تقدمها إليه أنظمة الحكم من آن لآخر ، بصورة منتظمة ، كيما تبعث فيه نوعا من الأمل يساعدها هى ذاتها - قبل أن يساعده هو - على اجتياز صعوبات اللحظة بأكبر قدر من الأمان . وكلما استمرت عملية الالهاء هذه التى تحشد لها كل القدرات الاعلامية الحديثة ، وتبين زيف وعودها مرة بعد مرة ، قلت ثقة المحكومين فى المستقبل ذاته ، لا فى وعود السلطة المسئولة عنها فحسب . وحين تُعرض على الناس صورة تتسم بشئ من الواقعية ، كالقول مثلا إن الشعب المصرى سيبلغ تعداده سبعين مليونا فى سنة ٢٠٠٠ ، فى الوقت الذى يعانى فيه العدد الموجود حاليا أشد المعاناة من الحاضر المظلم ، فإن صورة المستقبل تبدو مصدرا لمزيد من التعاسة ، ومن ثم فإنها تُستبعد بسرعة لأن فى تعاسة الحاضر ما يكفى .

وهكذا فإن الإنسان العربى ، فى حالة الاستقطاب الاقتصادى التى تميز حياته فى الربع الأخير من القرن العشرين ، بين ثراء خيالى وفقر مدقع ، يجد فى كلتا الحالتين ما يدفعه إلى استبعاد التفكير المستقبلى . فهو فى الحالة الأولى يعيش فى حلم وردى جلبه ثراء مفاجئ لم يتولد عن جهد وعمل متدرج ، ويرفض الخروج من حالة الحلم لكى يواجه مستقبلا قد يتطلب منه جهدا شاقا ، وقد يحمل فى طياته احتمالات مزعجة . وهو فى الحالة الثانية يملك فى حاضره من الهموم مايكفيه ، وما يسد أمامه طريق الامتداد بتفكيره لحظة واحدة إلى الأمام .

وفى كلتا الحالتين تلعب ايديولوجية العودة إلى الماضى المجيد دورها فى إبعاد الأذهان عن المواجهة الحقيقية للمشاكل المتراكمة . ونظرا إلى أن الماضى قابل للتفسير على انحاء عدة تجعل من السهل تشكيله وفقا للأهداف المطلوبة ، فإن هذا الغطاء الايديولوجى يؤدى دوره بكفاءة تامة ، وبلا أية خسائر أو أضرار فى كلتا الحالتين : ففى حالة الثراء الخيالى يقدم الماضى غطاء " روحانيا " يتستر على الحسية المفرطة التى تسود مجتمعات تعيش فى متعة اللحظة الحاضرة ، فتنتشر هنا الدعوات السلفية ، التى يصل بعضها إلى حد التطرف ، والتى يمولها فى كثير من الأحيان أعظم أفراد المجتمع ثراء ، بحيث تجمع فى داخلها على نحو فريد بين الروحانية الداعية إلى الزهد والانصراف عن متع الحياة على مستوى الدعوة الايديولوجية ، وبين المادية المغرقة فى الجرى وراء المكاسب الدنيوية ، على مستوى الممارسة الفعلية . وفى حالة الفقر المدقع تقدم ايديولوجية الماضى الروحانى المجيد تعويضا تخديريا فعالا عن هزال الحاضر وتعاسته ، وقد تصل

هذه الإيديولوجية إلى حد التصوف الذى ينْسى الناس بؤس الحاضر ويصرف فكرهم إلى آفاق يسهل فيها عليهم تحمل شدائد الحياة الواقعية ومصاعبها . وهنا أيضاً تلعب أجهزة الاعلام ، التى توجهها الدولة فى الأغلب ، دورا أساسيا ، لأن إبعاد الأذهان عن كشـف تعاسة الأوضاع الحاضرة ، هو أيسر السبل للتستر على تقصير المسئول عن هذه الأوضاع ، وهو أيضا أيسر السبل لتجنب المسئولية الفادحة التى ينطوى عليها التفكير الجاد فى المستقبل .

***

خاتمة :

فى اللغة العربية يسمى الاتجاه إلى تحسين الأوضاع ، فى الحاضر أو المستقبل ، " تقدما " ، وهكذا نتحدث مثلا عن " تكنولوجيا متقدمة " ، ونعنى بذلك تكنولوجيا بلغت مستوى رفيعا ، أو ستبلغه فى المستقبل . ولكن لفظ " التقدم " يعبر ، فى الوقت ذاته ، عما هو قديم . وهكذا فإنك حين تتحدث فى العربية عن " عصر متقدم " لن تكون واثقا إن كان المقصود هو أن هذا العصر أفضل وأرفع ، بالمقاييس الحديثة ، من عصور سابقة ، أم أن المقصود هو " أحد العصور القديمة أو الغابرة " . فالتعبير ـ بغض النظر عن سياقه ـ يؤدى المعنيين معا . وبعبارة أخرى فإن فى لغتنا لفظا واحدا ، مشتقا من جذر واحد ، يؤدى معنى الحركة إلى الامام والحركة إلى الوراء ، أو الاتجاه إلى المستقبل والاتجاه إلى الماضى ، فى آن معا . فهل لهذا الازدواج فى المعنى دلالة خاصة ؟ وهل هو يعبر عن سمة أساسية فى حضارة يكون فيها النمو والتطور والتحسين ، على الدوام ، عودة إلى نموذج قديم ؟(٥) يبدو أن الحقائق التى عرضناها فى الصفحات السابقة تؤكد هذا الاستنتاج بقوة .

لقد حاولنا فى هذا البحث أن نقدم تشخيصا لمظاهر الابتعاد عن التفكير المستقبلى فى الحياة والفكر العربيين ، مع الاهتمام بالجذور القديمة الممتدة حتى حياتنا المعاصرة ، وهى الجذور التى تقوم بدور لايقل أهمية عن دور الظروف الراهنة فى اعاقة ظهور فكر مستقبلى مبنى على أسس علمية وعقلانية .

على أن العصر الحاضر لا يحتمل مثل هذا التجاهل لاحتمالات المستقبل . فمهما كانت مجتمعاتنا تقليدية بطيئة الايقاع ، فإن التغير لابد أن يلحقها ، ولا بد أن يكون وقعه أشد على من لايهيئون أنفسهم ، عقليا ونفسيا ، له . وانه لمن المفارقات الغريبة أن نرى المجتمعات التى تصنع التغيير وتمارسه وتفرضه على العالم كله منذ أربعة قرون على الأقل ، تشعر بالجزع من سرعة معدل التحولات المنتظرة فى المستقبل القريب ، ومن التغيرات الاجتماعية والنفسية التى لابد أن تطرأ على الإنسان عندما يكون معدل التغير فى مجتمعه متجاوزا لطاقته على الاستيعاب والتكيف . بل إن هذه المجتمعات التى كانت حياتها كلها تحولا يسير بإيقاع شديد السرعة ، تطلق على الاختلال الذى يمكن أن يصيب الإنسان نتيجة لذلك اسم " صـــدمة المستقبل " ، وتخصص لها عددا هائلا من الكتابات والمؤتمرات ومراكز البحث .

فماذا نفعل نحن حين تجرفنا ثورة المعلومات ، والثقافات العالمية الجديدة ، والنتائج الاجتماعية

والنفسية المترتبة على إعادة توزيع مراكز القوة والثروة فى المجتمع ، والقيم الجديدة المترتبة على كشوف علمية ستعم نتائجها على الجميع ؟ ماذا نفعل حين نواجه ذلك بأبنية فكرية تقليدية ، تتجه إلى الماضى وتسجن نفسها فى اللحظة الحاضرة ، أما المستقبل فنتركه للظروف ، وتنتظر حتى يأتى ذلك " المجهول " الذى لاتريد أن تشارك فى صنعه ؟

هنا فى رأيى ، سؤال أساسى لأن التوجه الذهنى نحو المستقبل هو ، كما نعلم جميعا ، أول وأهم شروط الإبداعية والابتكار .

هوامش :

(١) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ .

(٢) المرجع المذكور ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع نفسه ص ٤٧ .

(٤) مفهوم الزمن فى الفكر العربى الإسلامى قديما وحديثا . مقال فى دراسات فى الإسلام تأليف عدة مؤلفين . بيروت دار الفارابى .١٩٨ ـ ص ١١٩ ـ .١٢ .

(٥) من المصادفات الغريبة أن مقال الأستاذ محمود العالم فى كتاب " دراسات فى الإسلام " الذى أشرت إليه من قبل ، قد وقع فى يدى بعد تدوين هذه الملاحظة مباشرة ، خلال فترة الاعداد لهذا البحث ، وقد تبين لى أنه قدم فى ص .١٢ و ١٢١ إشارة مماثلة إلى المعنى المزدوج لكلمتى " المتقدم " و " المتأخر " فى اللغة العربية . غير أن الأستاذ العالم يرى أن المعنى الذى يشير إلى الماضى ، فى لفظ " المتقدم " كان هو المعنى المستخدم قديما ، على حين أن المعنى الذى يشير إلى المستقبل هو المعنى الحديث ، ولذلك يستنتج أن القدماء كانوا موجهين إلى الماضى ، بينما أصبح محور الإشارة عند المحدثين هو المستقبل . وربما كانت هذه هى نقطة الخلاف بينى وبينه فى هذا الموضوع ، لأن لغتنا المعاصرة تستخدم الكلمة بالمعنيين معا فى آن واحد ، كما يدل على ذلك المثل الذى أوردته فى هذه الصفحة ، ولذلك فإننى أعتقد أن إشارتى إلى تلازم المعنيين اللذين يدلان على القديم والجديد فى آن واحد ، مازالت صحيحة .

الفصل الخامس
الأصالة والمعاصرة
رأى جديد فى مشكلة قديمة

لست أدرى من الذى أدخل تعبير " الأصالة والمعاصرة " فى حياتنا الفكرية . فقد كانت المشكلة نفسها معروفة ومطروحة أمام جمهور المثقفين ، منذ القرن التاسع عشر . وكانت مجادلات الرواد المحدثين من مفكرى العرب حول الموقف الذى ينبغى أن نتخذه من التراث الماضى ومن علوم العصر تنتمى إلى صميم هذه المشكلة . ومن المؤكد أن استمرار مناقشة المشكلة نفسها حتى اليوم ، واستمرار التساؤل عما ينبغى أن نأخذه من اسلافنا وما ينبغى أن نقتبسه من معاصرينا ، واستمرار الخلاف بين مدارس تعبر عن نفس المواقف التى اتخذها أجداد روحيون لنا منذ أكثر من قرن من الزمان ـ هذا الاستمرار هو فى ذاته علامة من علامات الاعتلال ، لا الصحة العقلية . ففى الوقت الذى ظللنا خلاله نتجادل حول ما نأخذ وما نقتبس وماننخلى عنه أو نرفضه ، وما يلائم ظروفنا وما يتنافى مع أوضاعنا أو أخلاقنا أو عقيدتنا ـ فى هذا الوقت كانت أوروبا قد انتقلت من عصر الخيل إلى عصر الصواريخ ، ومن طاقة الفحم إلى الذرة ، وكانت اليابان قد تحولت من بلد شرقى منسى متخلف إلى أكبر منافس لأعظم القوى الصناعية فى العالم .

* الأصالة والمعاصرة

كان المفروض أن نحسم المشكلة منذ وقت طويل ، وأن ننتقل من الحسم النظرى إلى الفعل ، وحتى لو عجزنا عن حسمها فقد كان الواجب ألا نحصر أنفسنا فى إطارها طوال أكثر من قرن كامل ، تغيرت خلاله البشرية بأكثر مما تغيرت منذ عصر ميلاد المسيح ، ومع ذلك فقد ظللنا ندور فى نفس الحلقة ، ونحصر أنفسنا فى نفس الإطار ، ونتصور أن حل مشكلاتنا الحية الملحة التى تستصرخنا من كل جانب ، ينبغى أن يظل معلقا حتى نجيب عن هذا السؤال الأساسى . وبعدئذ ومن خلال الإطار الذى سنستقر عليه (إذا قدر لنا يوما ما أن نستقر) سيصبح من الميسور أن نحل كل شئ .

واحقاقا للحق فإن طرح المشكلة ، طوال الفترة التى تزيد عن قرن من الزمان ، لم يكن يحدث بطريقة واحدة ، ولم تكن كل مرة أثيرت فيها المشكلة صورة طبق الأصل من الأخرى . فقد كانت مشكلة المواجهة بين القديم والجديد تثار كل مرة فى ظروف مختلفة ، ويعاد طرحها من خلال منظورات مغايرة ، واستجابة لمواقف متجددة . فهى تارة تثار فى مواجهة العلم الأوروبى المكتشف حديثا ، أو فى مواجهة نظريات علمية معينة (كنظرية التطور مثلا) صدمت العقل الشرقى الإسلامى وحفزته إلى مراجعة موروثات كثيرة ، وتارة أخرى تثار فى سياق الكفاح من

ـ مجلة " فصول " ـ العدد الأول ـ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٠ .

أجل الاستقلال الوطني والتحرر من المستعمر فكريا وماديا ، وتارة ثالثة تطرح في مواجهة التفوق العلمي والتكنولوجي لثقافة دخيلة احتلت أرضا عربية وهددت الكيان العربي ذاته بأخطار فادحة .

وهكذا فإن صيغة " الأصالة والمعاصرة " هي أحدث صيغة لمشكلة طرحها العقل العربي على نفسه منذ أمد بعيد . ويبدو لي أن هذه الصيغة قد راجت رواجا خاصا ، إن لم تكن قد ابتدعت ابتداعا ، بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وطرحت في سياق عملية مراجعة النفس ، الشاقة والأليمة ، التي قام بها العقل العربي لكي يفهم سر هذه الهزيمة ، أو يخفف عن نفسه وقعها ، أو يبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها . ويبدو لي أن اختيار الالفاظ ذاتها كان راجعا إلى مؤثرات أجنبية ، مباشرة أو غير مباشرة . فقد شاع في بلادنا مصطلح " الأصالة " ترجمة للمصطلح الفرنسي Authenticité الذي استخدمه بعض المفكرين الغربيين المعنيين بأمور العالم الثالث ، ووضعوه في مقابل مصطلح " الحداثة Modernité " ، الذي يقترب معناه المقصود كثيرا من لفظ " المعاصرة " . وكان من أهم هؤلاء المفكرين الغربيين ، المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك الذي عمل على ترويج هذا المصطلح في كتبه ، وبين تلاميذه من العرب ، وهم كثيرون ، ومعظمهم يحتل في حياتنا الثقافية مكانة هامة . وأنا لا أزعم أنني اتتبع تاريخ هذين المصطلحين ، بل إنني أتمنى أن يقوم بهذه المهمة باحث جاد ، يكشف لنا بدقة عن الظروف التي أدخلا فيها ، في حياتنا الثقافية ، للمرة الأولى ، ولكن إذا صح أن مفكرا غربيا هو الذي يرجع إليه الفضل في اشاعة هذه الصيغة في جونا الثقافي ، في العقدين الأخيرين ، كانت هذه الحقيقة ، في حد ذاتها ، مظهرا من مظاهر الأزمة ، ومفارقة لاتخلو من السخرية المريرة : أعني أن يستعير مثقفو أمة من الأمم من حضارة أخرى نفس الصيغة التي يريدون أن يعبروا بها عن رغبتهم في الاستقلال الفكري عن الآخرين ، والعودة إلى جذورهم ، وبعث كل ماهو مضيء في تراثهم .

على أية حال ، ظهرت صيغة " الأصالة والمعاصرة " في حياتنا الثقافية في وقت ما خلال العقدين الأخيرين (على الأرجح) ، وسرعان ماتلقفتها أيادي الكتاب والباحثين ، وكونت نواة أساسية تحلقت حولها بلورة ظلت تتضخم وتتضخم حتى ضمت في داخلها قدرا كبيرا من نتاجنا الفكري والثقافي منذ فترة ظهورها . وشاعت الصيغة بين الكبار والصغار ، وأصبحت حاضرة في كل الندوات والمؤتمرات والحلقات ، وصارت ضيفا دائما على مجلاتنا الفكرية وصفحاتنا الأدبية ، وأصبح كل مفكر يستقبل شابا مثقفا يود أن يجري معه حديثا أو مقابلة ، يتوقع سؤالا واحدا على الأقل حول مشكلة الأصالة والمعاصرة ، ويصدق توقعه في الغالبية الساحقة من الحالات .

خلال هذا كله لم يتوقف أحد لكي يحلل الصيغة نفسها ، ويتبين مدى قدرتها على التعبير عن المشكلة المطروحة . وهذا للأسف أمر شائع في جونا الثقافي : إذ تُطرح الصيغ فتتداولها الالسن على الفور دون أن يتوقف أحد لكي يتساءل عن مدى سلامة الصيغة ذاتها ودقتها . وحين تكون الصيغة غير دقيقة ، ينعكس ذلك سلبا على كل الجهود الفكرية التي نبذلها في

سبيلها .

وفى اعتقادى أن من المفيد إلى أقصى حد أن نتريث قليلا لكى نحلل هذه الصيغة التى أصبحت جزءا لايتجزأ من الحياة الثقافية على مستوى العالم العربى كله . وأستطيع أن أقول إن تحليلا كهذا كفيل بأن يكشف لنا عن عيوب أساسية فى هذه الصيغة ، وهى عيوب تمر ـ للأسف الشديد ـ على كل من يستخدمونها (وماأكثرهم) دون أن ينتبه إليها أحد ، وتؤدى إلى اختلال واضح فى الإطار الفكرى الذى تحصرنا فيه ، وإلى وضع بدائل غير دقيقة لمعالجة تلك المشكلة الحيوية .

وآمل ، من خلال التحليل الذى سأقدمه فى هذا البحث ، أن أثبت أن هناك ثلاثة عيوب أساسية فى الطريقة الشائعة التي تُطرح بها مشكلة الأصالة والمعاصرة .

أولا : إننا نتصور وجود تعارض أو تقابل بين اللفظين ، مع أنه لاتعارض بينهما على الإطلاق .

ثانيا : إننا نفرض على أنفسنا ، فى مواجهة هذه المشكلة ، اختيارا بين بديلين (أو توفيقا بينهما) وبذلك نحصر أنفسنا فى هذا الإطار الضيق ، مع أن هناك بدائل أخرى لاتنتمى إلى هذا الطرف أو ذاك .

ثالثا : إن الصيغة بأكملها لا تحل المشكلة الحضارية لمجتمعنا بقدر ما تعبر عن فراغ أساسى فى حاضر المجتمع الذى نعيش فيه .

ماذا تعنى الأصالة ؟

فى تصورى أن لمفهوم الأصالة معنيين رئيسيين ، بينهما تشابك واتصال وثيق :

المعنى الأول زمنى . فالأصيل ، أو العريق ، هو الذى تمتد جذوره إلى الماضى " وتتأصل " فيه . بهذا المعنى نتحدث عن أسرة أصيلة ، أو عن فرس أصيل ، فنقصد فى الحالتين امتداد الجذور إلى أصول بعيدة يمكن تتبعها والزهو بها . ولكن هذا الذى تمتد جذوره فى الماضى لابد أن يكون موجودا معنا اليوم ، أى لابد أن يكون معاصرا . فالفرس الأصيل هو السليل الذى نراه حولنا ، ونستطيع أن نتتبع شجرة نسبه إلى أجداد مشهود لهم بعلو المكانة . وبعبارة أخرى فإن الأصالة ، فى معناها الزمنى ، تطلق على تلك الحالة التى يكون فيها المعاصر ، أو الموجود معنا اليوم ، ضاربا بجذوره فى الماضى ، وفي التاريخ .

وبهذا المعنى الزمنى لاتكون الأصالة ، على الإطلاق ، نقيضا أو حتى مقابلا للمعاصرة ، بل إن كلا منهما تشكل جزءا من معنى الأخرى . فالأصيل لابد أن يكون معاصرا يتميز بعمق

جذوره التاريخية (بينما يوجد ، بالطبع ، معاصر سطحى بلا جذور) . والمعاصر قد يكون أصيلا أو غير أصيل . وبعبارة أخرى ، فهناك تداخل لايستهان به فى المعنى بين الأصالة والمعاصرة ، عندما تُفهم الأصالة بمعناها الزمنى ، على حين أن الطرح الشائع ، الذى لايناقشه أحد ، لهذه الصيغة ، يصور الأمر كما لو كانت الأصالة تشير إلى الماضى أو التراث وحده ، والمعاصرة تلتزم الحاضر فحسب .

على أن للأصالة معنى ثانيا ، لاصلة له بالزمان ، هو الصدق مع النفس والتعبير الحقيقى عن الذات . وفى هذا المعنى نتحدث عن " أصالة العاطفة " أو " أصالة الشاعر " ، فلا نقصد بالطبع العودة إلى الأصول التاريخية العائلية للشاعر ، وإنما نقصد أنه فى فنه يعبر عن نفسه بلا تزييف ، أو أن العاطفة تعبر بالفعل عن المشاعر الداخلية لصاحبها ، وليس فيها زيف أو خداع .

وفى هذا المعنى الثانى بدوره لا نجد أدنى تعارض ، أو حتى اختلاف جوهرى فى المعنى ، بين الأصالة والمعاصرة ، لأن المعاصر يشتمل على ما هو أصيل وما هو غير أصيل ، أعنى ما هو صادق مع نفسه ، وما ينطوى على زيف أو خداع .

هذان همـــا المعنيـان الرئيسيان للأصالة ، وهما كما نرى لايتضمنـــــان أى تعـــارض مع " المعاصرة " ، ولكن وضع اللفظين أمامنا ـ فى كل المعالجات الحالية للمشكلة ـ كما لو كانا بديلين يتعين علينا أن نختار بينهما ، أو على أحسن الفروض أن نوفق بينهما ، هو فى صميمه طرح باطل ، يؤدى إلى تشويه للمشكلة برمتها ، وإلى تضليل العقول التى تضنى أنفسها فى البحث عن حل لها . فنحن ، ببساطة شديدة ، نجهد أنفسنا فى اقتفاء أثر لا يوصل إلى شئ ، ونبحث عن باب متاهة ليس لها مخرج .

ولو شئنا أن نبحث عن المقابل الحقيقى للأصالة ، بالمعنى الذى حددناه ، لوجدنا أنه الزيف ، والسطحية ، والمحاكاة الحرفية . وللمقابل الأخير ـ أعنى المحاكاة ـ أهمية خاصة فى حياتنا المعاصرة . ذلك لأن حالة التخلف التى نعانيها تؤدى بنا إلى أن نلتمس أسباب التقدم فى محاكاة نماذج أحرزت نجاحا فى مجتمعات أخرى . وهكذا يدعو البعض إلى اقتباس النموذج الأوروبى الأمريكى ـ أى النموذج الغربى الرأسمالى ـ ويرى فى هذا النموذج حلا أمثل لمشكلاتنا المادية والمعنوية . وفى مقابل ذلك يدعو البعض الآخر إلى الأخذ بالنموذج الاشتراكى ـ بدرجة من درجاته ـ على أساس أنه هو وحده الكفيل بانقاذنا من خطر التخلف والانتقال بنا إلى الطريق المؤدى إلى النهوض . والاقتباس أو الاقتداء بالتجارب الأخرى ليس عيبا فى ذاته . فمن المحال ، بعد كل هذا التاريخ الذى مرت به المجتمعات البشرية ، أن يبدأ مجتمع تجربته من الصفر . وحتى لو استطاع ذلك فلن تفيده هذه البداية المطلقة كثيرا ، بل إن النماذج التى تقدمها التجارب الأخرى تغنينا عن كثير من الجهود والمحاولات التى جُربت من قبل فلم توصل إلا إلى طريق مسدود . غير أن الأمور كثيرا ما تصل إلى حد المحاكاة الببغائية الساذجة : فنجد انصار

النموذج الغربى الرأسمالى يقلدون أنماط الحياة الترفية الاستهلاكية التى بلغتها المجتمعات الغنية بعد معاناة طويلة ، مع أن مجتمعات هؤلاء المقلدين مازالت تفتقر إلى أبسط ضرورات الحياة الآدمية فى كثير من جوانب معيشتها . بل قد نجد منهم من يحاكى الغربيين فى أسلوب تعاملهم وطريقة كلامهم وتفاصيل إشاراتهم وإيماءاتهم ، وربما امتدت المحاكاة إلى أمور يعترف الغربيون أنفسهم بأنها من عيوبهم الأساسية . ومن جهة أخرى فإن أنصار النموذج الاشتراكى كثيرا ما يحصرون جهودهم فى محاولة التطبيق الحرفى لنظريات ظهرت فى مجتمعات ذات بناء وتاريخ مخالف ، دون أى اجتهاد فى إعادة صياغة النظريات وفقا لظروف المجتمع المحلية . بل إن كفاحهم كثيرا ما ينحصر فى ترديد عبارات وصيغ مكررة محفوظة ، لاتفهمها الجماهير ولاتجد فيها تعبيرا عن واقعها أو اقترابا من مشاكلها ـ وبذلك يعطى هؤلاء الفرصة لخصومهم كى يتهموهم " بالعمالة " ، وهو لفظ إن لم يكن يعبر عن الاشتغال لمصلحة الغير لقاء مقابل مادى ، فهو على الأقل يعبر عن التبعية الفكرية التى قد تصل ، فى الحالات المتطرفة ، إلى حد تلقى التعليمات الجاهزة وتطبيقها دون أى تصرف .

تلك إذن أنواع من المحاكاة الحرفية تتضمن كلها ضياعا للأصالة وعجزا عن التعبير الصادق عن الذات ، وتنشأ عن فراغ وخواء داخلى لايكون هناك مفر من ملئه بمضمون مستمد من نموذج خارجى . فأين إذن تكمن الأصالة فى مثل هذه الحالات ؟ من الواضح أن النموذج لو كان نابعا من واقع المجتمع نفسه ومعبرا عن ظروفه الفعلية ، أو لو كان يتضمن إعادة تشكيل أساسية لنموذج مجرب فى مجتمعات أخرى ، بحيث يتلاءم مع الواقع الذى نعيشه بكل عناصره ، لكان عندئذ نموذجا أصيلا . وهنا تكون الأصالة هى أن نتأمل أنفسنا جيدا من الداخل ، ونتلمس الحلول لمشاكلنا من عناصر الواقع الذى نعيش فيه ، أو نجعل من واقعنا محورا يدور حوله كل مانستمده من غيرنا .

غير أن هناك نوعا آخر من المحاكاة ، يوصف بأنه لايتضمن أى خروج عن الأصالة ، بل يقال إنه هو نفسه التعبير الحقيقى عن الأصالة . وأعنى به محاكاة أسلافنا والعودة إلى نموذج الحياة الذى كان سائدا إبان انتشار دعوتهم وازدهار دولتهم . وقد يتخذ هذا النموذج شكلا إسلاميا ، فيقال إن صيغة التقدم الوحيدة المتاحة لنا هى أن نعود إلى إسلام السلف الصالح ، مادام هؤلاء قد تمكنوا بفضل إيمانهم من تثبيت دعائم دولة كبرى وقهر أعظم امبراطوريات التاريخ القديم . وقد يتخذ شكلا عربيا ، فيشير أنصاره إلى أمجاد العروبة فى عصرها الذهبى ، على الصعيد العسكرى والسياسى والحضارى والعلمى ، ويدعون إلى بعث هذه الامجاد والتشبه بها من جديد . وفى معظم الحالات يتخذ هذا النموذج شكلا يجمع بين الإثنين ، أى بين الإسلام والعروبة .

هذا النوع من محاكاة الأجداد ، أو ـ حسب العبارة التقليدية ـ الاقتداء بالسلف الصالح ، يعد فى نظر الكثيرين الحل الأمثل لمشكلة الأصالة . فنحن فى هذه الحالة نعود إلى جذورنا ، ونرتد إلى أصولنا ، ومن ثم فإننا فى واقع الأمر ، لا " نحاكى " أحدا ، لأن المحاكاة إنما تكون

بين طرفين متغايرين ، وهو مالا ينطبق على العودة إلى الذات فى منابعها الأصلية .

ولكن ، هل تكمن الأصالة فى مثل هذه العودة إلى الماضى بحق ؟

من المؤكد أن معظم الأذهان تربط بين مفهوم الأصالة وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة فى الماضى ، حتى لو لم تكن توافق على أن هذا الرجوع هو الصيغة المثلى لحل المشكلات الحضارية الراهنة للمجتمع . ومع ذلك يبدو لى أن الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية نحلل فيها عملية العودة إلى الماضى ، لكى يتبين لنا إن كانت تلك أصالة خالصة ، أم أن فيها قدرا ـ يزيد أو ينقص ـ من المحاكاة ، وبالتالى من الافتقار إلى الأصالة .

إن أنصار الاقتداء بالسلف الصالح يركزون دعوتهم على فترة معينة من التاريخ ، هى على وجه التحديد فترة صدر الإسلام . والنموذج الذى يدعون إلى الإقتداء به هو نموذج الإسلام الأول ، إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة ، أى عصر النبى والخلفاء الراشدين . وربما توسع بعضهم فامتد إلى نهاية القرن الأول والثانى من الهجرة ، ولكن المهم فى الأمر أن بؤرة الاهتمام ، ومركز الاشعاع هو أقدم عصور الإسلام . ويعترف أنصار هذه الدعوة أنفسهم ، بأن الفترة التى تلت ذلك ، أعنى الفترة التى تفصلنا عن عصر الانتصار الأول ، كانت فى معظم الأحيان فترة تدهور وتراجع وخروج عن الخط القويم وعن النموذج الرائع الذى ضربه لنا المسلمون الأوائل .

وبعبارة أخرى ، فإن معظم فترات التاريخ الإسلامى كانت ـ باعتراف أنصار هذا الرأى ـ " إنقطاعا " عن المسار الذى بدأ بداية مجيدة ، وخروجا أو انحرافا عن الاتجاه القويم . أى أننا حين يراد منا أن نعود اليوم إلى هذا النموذج لابد أن نقفز قفزة هائلة فوق الجزء الأكبر من التاريخ العربى الإسلامى ، ونعود إلى أول فتراته ، ونسقط من حسابنا جزءا كبيرا من الزمن الذى يفصل بيننا وبين هذا العصر الأول .

هذا الانقطاع ، وهذه القفزة فوق فترة زمنية طويلة ، تُسقط شرطا أساسيا من شروط الأصالة ، وهو " الاستمرار " . فصحيح أن العصر الذى يراد منا أن نقتدى به ، ينتمى إلى جذور تاريخنا البعيد ، ولكنه لم يظل ممتدا على نحو متصل حتى وقتنا الراهن . فنحن فى حالة النموذج الإسلامى ، نعترف صراحة بالانقطاع حين نقول إننا تنكبنا طريق السلف الصالح منذ القرون الأولى ، أى أن معظم فترات تاريخنا كانت خروجا على النمط الأول . ونحن نعلم أن الأصالة فى نسب إنسان أو فرس ، إنما تعنى أن يكون هذا النسب مستمرا أو متصلا من فترة معينة فى الماضى حتى الوقت الحاضر ، ولو حدث أى انقطاع فى النسب خلال هذا المسار لما عاد هذا أو ذاك أصيلا .

وهكذا نجد لزاما علينا أن نعيد النظر فى موقف أولئك الذين يحددون الأصالة بأنها العودة

إلى جذورنا الضاربة فى أعماق الماضى . فحدوث انقطاع أساسى بين الحاضر وبين هذا الماضى البعيد يؤدى إلى الاحساس بنوع من " الاغتراب " بين الإنسان وبين جذوره البعيدة . وكما إننا فى حالة محاكاة النماذج الأجنبية المعاصرة ، نشعر باغتراب " مكانى " لأن هذه النماذج دخيلة علينا ، تنتمى إلى بقاع تفصلنا عنها مسافات مادية (ومعنوية) كبيرة ، فكذلك نشعر باغتراب " زمانى " حين يُطلب إلينا أن نقفز فوق الزمن قفزة هائلة ، ونتجاهل معظم فترات تاريخنا ، ونقتدى بنموذج قديم فى ظروف أصبحت مختلفة عنه كل الاختلاف ، وفى عالم لاتربطه بعالم الاسلاف أية صلة ، فى الوقت الذى نعترف فيه صراحة بأن الخيط الذى كان مفروضا أن نظل ممسكين به ، منذ ذلك العصر الذهبى القديم ، قد انقطع منذ أمد بعيد .

وهكذا تؤدى هذه الملاحظة إلى نتيجة هامة ، هى أن الربط بين الأصالة والعودة إلى الماضى قد لايكون صحيحا على الدوام ، وذلك حين ينقطع الخط المتصل الذى يربط بين الماضى والحاضر . وفى مثل هذه الحالة نستطيع أن نتصور نوعا من " الاغتراب الزمنى " الذى يشعر به الإنسان المعاصر إزاء تراث يراد منه بعثه بعد انقطاع طويل ، وفى ظروف أصبحت مغايرة إلى أبعد حد .

* * *

فإذا كان من الصحيح أن الأصالة لاترتبط ضرورة بالرجوع إلى الماضى ، فإن مشكلة الأصالة والمعاصرة تكتسب عندئذ طابعا أعقد بكثير مما تبدو عليه للوهلة الأولى .

ذلك لأن الوضع الشائع للمشكلة هو إيجاد تقسيم ثنائى : فأنت إما أن تكون أصيلا أو معاصرا . إما من المتعاطفين مع الماضى أو من دعاة الحاضر . إما داعية إلى الرجوع إلى التراث ، أو نصيرا للتحديث . فإن لم تكن من انصار القديم فأنت حتما " متغرب " (ولفظ التغرب يستخدم فى هذا السياق ببراعة ، إذ يجمع بين غربة المرء عن مجتمعه ، وبين انحيازه " للغرب " الذى هو حامل لواء الحضارة المعاصرة) . أما محاولة التوفيق بين الطرفين فلا تشكل فى واقع الأمر موقفا ثالثا ، لأنها لاتعدو أن تكون أخذا من كل منهما بطرف .

على أن فى هذا التقسيم الثنائى تبسيطا مفرطا . فعالم الواقع ليس دائما على صورة " إما هذا وإما ذاك وإما كلاهما معا " ، بل أن هناك حالات أشد تعقيدا من أن تُرد إلى مثل هذه الصيغة المبسطة . وفى الحالة التى نحن بصددها ، يصادفنا أولئك الذين يغتربون عن التراث القديم لأنهم يرونه أضيق نطاقا بكثير من الواقع المعقد الذى يعيشون فيه ، ولأنهم يرونه عاجزا - بحكم الظروف التى نشأ فيها - عن الاجابة عن كثير من الأسئلة التى تواجه إنسان اليوم ، وحتى لو استخلصنا منه اجابات كهذه بالاجتهاد ، فسيكون مقدار الجهد الذى نبذله فى عملية الاستخلاص والاستنباط هذه معادلا للجهد الذى نبذله لو بدأنا من جديد . وبغض النظر تماما عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع هؤلاء ، فأنهم يمثلون فئة مخلصة ، لاتسعى إلى الهدم أو التنكر للماضى ، وإنما تحرص على أن تعطى الحاضر حقه كاملا . ولكن المهم فى الأمر أن هؤلاء ، مع

شعورهم بالاغتراب إزاء الماضى البعيد ، قد لايكونون " متغربين " على الإطلاق ، أعنى أنهم قد لايكونون منحازين آليا إلى حضارة الغرب ، على الصورة التى ترسمها كثير من الكتب الشائعة لكل من يبدى تحفظا على فكرة العودة إلى التراث القديم .

هنا نجد موقفا أشد تعقيدا مما تصوره لنا القسمة الثنائية التى تحصرنا فيها مشكلة " الأصالة والمعاصرة " . فنحن هنا إزاء عقول لاتتحمس لحضارة الغرب أو تحاكيها محاكاة عمياء ، وتدرك على وجه الخصوص أن القيم واتجاهات السلوك الإنسانى لاتنتقل آليا من حضارة إلى حضارة ، ولكنها تدرك في الوقت نفسه أن الخلاص الذى يقدَم إليها فى صورة عودة إلي نمط الحياة والفكر السائدين فى عصر ذهبى غابر ، لن يحل المشكلة ، ولن يقدم إلا إطارا شديد العمومية ، يتعين علينا أن نملأه بمضمون لابد أن يستمد كله من ظروف حياتنا الراهنة . هذه الحالة الحقيقية ، التى تكاد تكون مأساوية ، موجودة بيننا ، ولكن أين موقع أصحابها على خريطة " الأصالة والمعاصرة " كما يرسمها سيل الكتابات التى عالجت هذا الموضوع ؟

***

ويؤدى بنا امعان التفكير فى النقطتين السابقتين ، اللتين تخفق فيهما صيغة " الأصالة والمعاصرة " ، إلى نتيجة هامة تكشف عن قصور ثالث فى هذه الصيغة . ذلك لإننا ، حين نضع أنفسنا أمام بديلين يتعين علينا أن نحدد موقفنا منهما ، أحدهما هما ماضى حضارتنا الخاصة ، والآخر هو حاضر حضارة أخرى مستقلة وغريبة عنا ، فإننا لن نجد عندئذ إجابة عن تساؤل أساسى :

وأين حاضرنا نحن ، وواقع الحضارة التى نعيش فيها من هذين البديلين ؟ ! إننا سواء اخترنا أن نعود إلى تراثنا القديم ، أو أن نقتبس أفكار حضارة الغرب وأساليبها ، أو حتى أن نبحث عن صيغة للتوفيق بين الاثنين ، فسوف نتعامل خلال ذلك كله مع طرفين خارجين عن الواقع العربى الراهن : فالماضى البعيد تفصلنا عنه مسافة تاريخية شاسعة وتطورات وخبرات هائلة اكتُسبت خلال حقبة طويلة من الزمن . وحاضر الغرب تفصلنا عنه قيم وتقاليد وتراث يصعب أن يتلاقى طرفاها بعد أن تشعب مسارهما منذ وقت طويل فى طريقين مستقلين . ومعنى ذلك أن الطرح الشائع للمشكلة يحصرها فى إطار بديلين لاينطبق أى منهما على الحاضر العربى ، على مفاهيمه وظروفه ومقولاته وإشكالاته المميزة ، وإنما ينطلق أحدهما من الماضى العربى ، والآخر من الحاضر غير العربى . فعلام تدل هذه الطريقة فى طرح المشكلة ؟ إنها لاتدل إلا على خواء الحاضر والعجز عن ملئه بمحتوى مستمد من طبيعته الخاصة ، لامن عناصر بعيدة عنه زمانيا أو مكانيا . بل إن الصيغة ذاتها إنما هى تعبير مبطن ، غير مباشر ، عن واقع التخلف ، أو تخلف الواقع . ويظهر ذلك بوضوح تام حين نقارن الإشكال الحضارى الذى تعبر عنه هذه الصيغة فى مجتمعاتنا بالإشكال الحضارى لبلاد العالم المتقدمة . ففى هذه الحالة الأخيرة لانجد التماسا للحلول فى تراث قديم ، أو فى اقتباس عناصر حضارات أخرى ، وإنما تتعلق الإشكالات كلها بطبيعة

الواقع القائم بالفعل ، وتُستمد من عناصر الحياة المحيطة بإنسان هذه المجتمعات . وعندئذ تكون المشكلات المطروحة من نوع : مشكلة القيم الإنسانية فى مقابل القيم المادية ، أو علاقة الإنسان بأدوات عمله ونتاج عمله ، أو تأثير المعرفة العلمية على مصير الإنسان ، الخ ..

مجمل القول إن الإشكال الحضارى ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يعبر بوضوح عن حاضر ممتلئ ، على حين أن إشكالنا ، كما تعبر عنه صيغة " الأصالة أو المعاصرة " يغفل الواقع المحلى القائم ، ومن ثم فهو إشكال " الحاضر الفارغ " الذى يراد ملؤه بمضمون غير منبثق من داخله .

أين إذن تكمن الأصالة ؟

لنعد مرة أخرى إلى المعنى اللغوى للفظ ، كيما نستمد منه التوجه السليم . إن الأصالة هى أن نكون صادقين مع أنفسنا ، وأن نستوحى لمشكلاتنا حلولا مستمدة من واقعنا . وهى بهذا المعنى ليست على الإطلاق بديلا لمعايشة العصر ، وإنما هى على الأصح أفضل شكل لتلك المعايشة ، أى هى الشكل " الأصيل " للمعاصر .

وهكذا يمكننا أن نعد الأصالة نقطة تلاقى بعدين أساسيين : -

أولهما الابتكار والإبداع ، لأن المواجهة " الأصيلة " للمشكلات تنطوى حتما على عنصر إبداعى أساسى يتيح لنا أن نبتكر الحلول دون أن نجرى وراء الآخرين الذين توصلوا إلى حلولهم فى ظروف مختلفة ، وفى مواجهة مواقف مغايرة .

وثانيهما البعد الزمنى : إذ أن محو التعارض بين الأصالة والمعاصرة لايعنى الغاء البعد التاريخى . والتزام المجتمع الحريص على أصالته بظروفه الخاصة ورفضه للمحاكاة العمياء ، لايعنى أن هذا المجتمع قد رفض ماضيه أو تنكر له . ذلك لأن كلا منا يحمل ماضيه على أكتافه فى حاضره ، وحين نقول إن الحلول الأصيلة هى تلك التى تُستمد من واقع المجتمع ، فإن مفهوم الواقع هنا يحمل فى طياته كل ماضى هذا المجتمع وتراثه . ومن المؤكد أن تاريخ المجتمع وتجاربه الموروثة كلها تشكل جزءا لايتجزأ من واقعه الذى يحياه . وعلى ذلك فإن الحلول التى نقول إنها ينبغى أن تستمد من الواقع الذى نعيش فيه ، لابد أن تتضمن فى الوقت ذاته حكمة الماضى وخبرة التراث بقدر ما تتضمن من عناصر الابداع والتطلع إلى المستقبل .

ومجمل القول إن الأصالة الحقيقية تكمن فى قلب المعاصرة ، دون أن تتنكر للماضى . ومقياسها الحقيقى هو أن تعرف كيف تبتكر حلولا صادقة وملائمة لمشكلاتك التى تعيشها فى عصرك ، مستعينا بكل ماتحمله من خبرات ماضيك ، دون أن تخدع نفسك أو تغالطها ، أو تنقل عن الآخرين بغير وعى بالاختلاف بين ظروفك وظروفهم .

وحين تُفهم الأصالة على هذا النحو ، يتضح زيف التقابل التقليدى الذى يضعها فى مواجهة

المعاصرة ، ويتبين خطأ التفسير الذى جعل اللفظين مرادفين لمعايشة الماضى ومعايشة الحاضر . فقد تكتمل كل شروط الأصالة فى مجتمع يعايش عصره معايشة كاملة ، وقد تضيع كل مقومات الأصالة فى مجتمع لا يعرف لنفسه مخرجا إلا أن يحاكى ماضيه البعيد .

الباب الثانى

الفكر الإسلامى وبعض المشكلات المعاصرة

الفصل الأول
الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان
فى العالم الإسلامى المعاصر

إن هناك مايشبه الإجماع ، فى معالجات المسلمين المعاصرين لموضوع حقوق الإنسان ، على اتباع منهج واحد ، هو العودة إلى نصوص القرآن والسنة بوصفها المصدر الأساسى لهذه الحقوق . وفى أى بحث يتقدم به مفكر إسلامى معاصر حول هذا الموضوع ، نجد فى جميع الحالات تقريبا عرضا لقائمة الحقوق الأساسية التى تقول بها المواثيق والاعلانات الحديثة ، مع ايراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدل على أن هذه الحقوق قد عُرفت فى الإسلام من قبل . ولما كانت الكتب المقدسة تؤكد جميعها تلك المبادئ الأخلاقية الأساسية التى اكتسبتها البشرية بعد خبرة طويلة ، والتى أكدتها الفلسفة والحكمة الإنسانية منذ القدم ، فإن مهمة هؤلاء الباحثين فى الاهتداء إلى نصوص تؤيد حقوق الإنسان الرئيسية لن تكون فى هذه الحالة بالمهمة العسيرة ، لاسيما وأن عمومية النص الدينى تسمح باستخلاص معانٍ متعددة ومتشعبة منه .

هذه المحاولات ، التى تحقق أحيانا نجاحا ملحوظا ، تعد مصدر فخر كبير للمفكر المسلم فى العصر الحاضر . ومن الجدير بالذكر أن هذا الفخر لايرجع إلى اعتقاده بأن قاعدة حقوق الإنسان ، في كتاب الإسلام المقدس ، أوسع منها فى المواثيق الحديثة ، بقدر ما يرجع إلى أن تلك النصوص الدينية التى أكدت حقوق الإنسان الأساسية " أقدم " بكثير مما عرفته الحضارة الغربية . وهكذا تجدهم يؤكدون أن الحقوق كلها موجودة ، وربما أضاف البعض حقوقا أخرى أو أكد أن الحقوق المعروفة معروضة بصورة أكثر تفصيلا ، ولكن التأكيد ينصب فى أغلب الأحيان على الأسبقية الزمنية أكثر مما ينصب على المضمون نفسه . فالكل ، تقريبا ، يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة : لقد عرفنا نحن هذه الحقوق قبلهم !

هذه الحقيقة الأساسية معناها أن الأساس الأول لفكرة حقوق الإنسان فى الذهن الإسلامى المعاصر ، أساس دينى . ونستطيع أن نحدد وجهة النظر التى ترتكز على هذا الأساس الدينى فى عبارة " نموذجية " قالها أحد كبار القانونيين المصريين فى صدد حديثه عن حقوق الإنسان فى الإسلام : " الإسلام أقر الدولة القانونية ، التي تحكم بالشريعة ، وترعى حقوق الإنسان ، قبل استقرار هذا المبدأ الذى لم يظهر فى أوروبا بوضوح إلا بعد الثورة الفرنسية " (*) .

هذه العبارة تُعد فى نظرنا نموذجية ، لأنها تنطوى على عناصر تتكرر لدى معظم الكتاب الذين عالجوا هذا الموضوع من وجهة نظر إسلامية ، وهى :

أولا : إن المقارنة تجرى بين الإسلام والغرب من أجل تأكيد مبدأ " الأسبقية الزمنية

(*) عثمان خليل عثمان : تطور مفهوم حقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر ، مجلد ١ عدد ٤ ص ١٥ .

للإسلام " ، وهو المبدأ الذى يهتم به الكاتب أكثر من اهتمامه بإثبات تفوق المفهوم الإسلامى لحقوق الإنسان على المفاهيم الغربية .

ثانيا : إن المقارنة تعقد بين " الإسلام " و " أوروبا " ، أى بين عقيدة وقارة ، أو عقيدة وحضارة (على أساس أن أوروبا = الحضارة الغربية) ، وهى مقارنة غير جائزة ، لأن أحد طرفيها مقدس والآخر دنيوى ، وأحدهما وحى إلهى والآخر ممارسة تاريخية .

ثالثا : إن إقرار الإسلام للدولة القانونية شئ مختلف كل الاختلاف عن وجود هذه الدولة بالفعل خلال التاريخ الإسلامى وعن طريق الممارسة الفعلية فى الحكم .

ومع ذلك فإن المؤلف يعتبر أن مجرد الاقرار النظرى للمبدأ ، فى نصوص العقيدة ، معناه أن الدولة القانونية تحققت بالفعل ، أو أن المبدأ قد اعتُرف به واقعيا ـ وهو أمر تكذبه أبسط معرفة بالتاريخ الإسلامى بعد عصر الرسول والخلفاء الراشدين .

هذا الأساس الدينى لحقوق الإنسان تترتب عليه نتائج هامة ، وتتفرع عنه أهم السمات التى تتميز بها نظرة العالم الإسلامى إلى هذا الموضوع ، وأعنى بها :

أن أساس حقوق الإنسان : ١ ـ مقدس ـ ٢ ـ وقديم ـ ٣ ـ وليس مستمدا من خبرة أو تجربة إنسانية .

* * *

١ ـ عندما تتخذ فكرة حقوق الإنسان ، فى ذهن الإنسان العربى المسلم ، طابعا مقدسا ، يرجع إلى أصول إلهية ، فإن هذا لايبدو غريبا كل الغرابة بالنسبة إلى تطور مفهوم حقوق الإنسان بصورة عامة . فمن الأمور التى يتفق عليها معظم الباحثين فى هذا الموضوع أن هناك أساسا ميتافيزيقيا لفكرة حقوق الإنسان ، يتمثل فى وجود نظرة معينة إلى الطبيعة البشرية ، تفترض أن الإنسان كيان له كرامته واحترامه ، وأنه ولد حرا ومتساويا مع الآخرين ، وأن مظاهر القهر والاستعباد ترجع إلى أسباب اجتماعية ، وليست مظاهر تنتمى إلى " الطبيعة " ذاتها . هذا الأساس الميتافيزيقى يرجع إلى أصول من أهمها العقائد الدينية . وأقول إن العقائد الدينية من أهم هذه الأصول ، ولكنها ليست هى الأصل الوحيد ، لأن الفلسفات ـ التى كان البعض منها وثنيا ـ قد أسهمت أيضا بدور لايستهان به فى بلورة فكرة الكرامة البشرية ، فضلا عن أن الحكمة التشريعية ، التى وصلت إلى درجة عالية من النضج فى عصر مثل عصر بركليز . وقبل ذلك فى شريعة حمورابى ، لم تكن ترجع مباشرة إلى أصول دينية ، بل كانت أحيانا بعيدة عن هذه الأصول كل البعد . كذلك ينبغى ألا نغفل تأثير الآداب والفنون القديمة فى تشكيل فكرة الإنسان بوصفه كائنا مميزا له حقوق ينبغى صيانتها .

ومع هذا كله فقد كان للعقائد الدينية ، وخاصة عقائد التوحيد الثلاث ، دور رئيسى فى

تأكيد القيمة المطلقة للإنسان ، الذى ينبغى إلا يُتخذ وسيلة أو أداة لغيره . ومن المؤكد أن الدفعة المعنوية التى بعثتها تلك العقائد كانت من أهم العوامل الحافزة لتلك الحركة التى تعاقبت عبر عصور متلاحقة ، من أجل استخلاص حقوق الإنسان وجعلها حقيقة واقعة .

ولو بحثنا فى السمات التى تميز الإسلام ، بوصفه دينا توحيديا ، فى نظرته إلى الإنسان التى يبنى عليها فهمه لحقوقه ، لوجدنا أن الإسلام يجعل للإنسان طبيعة مكرمة مستمدة من كونـــه " خليفة " لله . هذا التكريم مطلق ، لايتقيد بجنس أو مكانة اجتماعية ، وإنما هو تكريم للإنسان بما هو كذلك ، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه فحسب . وإذن فهناك طبيعة خاصة يفترضها الإسلام للإنسان ، ومن هذه الطبيعة ، التى تحددت معالمها فى القرآن ، تُستمـد حقوقه . فالإنسان الذى تحددت طبيعته على أنه خليفة لله فى الأرض ، لايصح أن يُضطهد أو يظلم أو تسلب حريته أو يفرق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون ، الخ ...

ويحدد باحث معاصر هذا الأساس الدينى لحقوق الإنسان فى الإسلام فيربطه بفكرة القداسة إذ يقول : " ولكن للإنسان قداسة ولحقوقه قداسة ، جوهرها وسندها ما فيه من روح الله ، وهذا ما لم يخطر على بال كثيرين ممن يتكلمون عن حقوق الإنسان التى إن لم تكن موضع تقديس إيمانى فلا ضمان لها ولا أمان . ولاشئ يضر قضية الإنسان أكثر من اعتباره عضوا فى عالم الحيوان ، لأنه سيخضع للقانون الذى يسود الطبيعة ، مع أنه فوق الطبيعة وسيدها بكل ما فيها " (٦) . ومثل هذا الرأى يتكرر مرارا لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، الذين يسعون إلى تأكيد أهمية مفهوم حقوق الإنسان فى الإسلام . فهم جميعا متفقون على أن القداسة التى يضفيها القرآن على حقوق الإنسان هى خير ضمان لهذه الحقوق (٧) .

من السهل إذن أن نرى أن الأصل " المقدس " لحقوق الإنسان ، الذى يرجع إليه المفكرون المعاصرون فى العالم الإسلامى بلا انقطاع ، له سماته المميزة . فحقوق هذا الكائن الفانى ، المتغير ، أى الإنسان ، مستمدة من مصدر أزلى . وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التى تضمن " الخير والشر " فى العقيدة الدينية : فالحساب على مخالفتها يتم فى الحياة الأخرى ، ولاتوجد جزاءات دنيوية محددة تعاقب من يخرقها . وبعبارة أخرى فإذا لم يكن إيمان الحاكم صادقا ، فلن يردعه شئ عن انتهاك تلك الحقوق ، ولن يستطيع مواطنوه المضطهدون أن يهيبوا ضده بأى شئ سواء الجزاء الأخروى .

ولنتأمل فى هذا الصدد نصا آخر ، للباحث نفسه ، يعلق فيه على كلمة للصوفى المسلم المشهور ابن عربى أكد فيها أن الله خلق الإنسان على صورته ، فيقول : " فإذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته فإن هذا الصوفى يقول إن من يراعى الإنسان فهو يراعى خالقه " (٨) .

هذا إذن هو الضمان الذى تقدمه وجهة النظر الدينية لحقوق الإنسان : إذ ينبغى أن تصان هذه الحقوق مراعاة للخالق . ومراعاة الخالق تفترض مقدما سيادة الإيمان ، إذ أن المجتمع الذى يختفى

فيه الإيمان يستطيع بسهولة أن يضرب بحقوق الإنسان عرض الحائط ، مادامت مراعاة الخالق ليست من أهداف مجتمع كهذا . وبعبارة أخرى ، فالمجتمع الذى تراعى فيه حقوق الإنسان هو ذلك الذى تختفى فيه ، أصلا ، المصالح الدنيوية وأطماع الحكام وشهواتهم إلى القوة والسيطرة والمال . مثل هذا المجتمع ، الذى يخشى غضب الله فوق كل شئ ، هو وحده الذى يحفظ حقوق الإنسان ، وفقاً لوجهة النظر الدينية . وهكذا فإن النظرية تصلح لمجتمع الإيمان المثالى وتطبق فيه بنجاح . وهذا شئ رائع ، ولكن ماذا عن تلك المجتمعات التى تسودها الاطماع الدنيوية ، ويتوارى فيها الإيمان ، على مستوى الطبقات الحاكمة والمسيطرة على الأقل ؟ إن حكام مثل هذه المجتمعات لن يحرصوا كثيرا على مراعاة الخالق ، فما السبيل إلى انتزاع حقوقنا الإنسانيـة منهم ؟

من السهل أن نرى أن معظم المجتمعات البشرية تنتمى إلى هذه الفئة الأخيـرة . فالمجتمع الذى يسوده الإيمان التام هو حلم لايكاد يتحقق فى تاريخ البشر . ولو تتبعنا تاريخنا الإسلامى ، باحثين فيه عن مجتمع الإيمان الخالص والتجرد من الأطماع الدنيوية ، لظللنا نتراجع ونتراجع دون أن نهتدى إليه ، إلى أن نتوقف عند عصر الخلفاء الراشدين ، فترى الكثيرين يصورونه بأنه أقرب المجتمعات إلى ما نبحث عنه ، وإن كان هؤلاء مضطرين إلى الاعتراف ـ بحكم الحقائـق التاريخية ـ بأن الصراعات التى شهدها هذا العصر ذاته ، والتى كانت فى كثير من الأحيـان دامية ، تؤكد أنه لم يخل تماما من الأطماع والمصالح الدنيوية . وعلى أية حال فإن هذه الفترة المحدودة هى تلك التى يعترف فيها المفكرون المتحمسون للنظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان ، بأن القداسة والإيمان العميق قد مارسا فيها تأثيرهما على الحكام ، على حين أن كل من جاءوا بعد هذه الفترة ، أو معظمهم ، قد شوّهوا " الحكم الإسلامى الصحيح " .

فلنسلّم بذلك ، ولكن ألا يعنى هذا أن الاعتماد على الحس الدينى وحده غير كاف ؟ إن الله كرّم الإنسان وجعله " خليفة " ، هذا صحيح ، ولكن هل يكفى ذلك لردع الحاكم أو الزامه بالاعتراف بحقوق الإنسان ؟ إن التاريخ نفسه خير شاهد على أن ذلك لم يكن كافيا . فالضمان الوحيد لحقوق الإنســان يصبح عندئذ ضمانا إلهيا . فإذا تخلى الحاكم عن التقوى الشاملة الكاملة ، وتملكته الاطماع البشرية المألوفة ، أصبحت حقوق الإنسان بلادعامة ، بلا أساس ، بلا ضمان . ولو قيل للحاكم " لاتضطهد رعاياك لأن فيهم روح الله مثلك " أو " لاتسلبهم حياتهم أو حريتهم حتى لاتُغضب الله " ، فلن يرتدع ، لأنه ابتعد منذ البداية عن طريق الإيمان ، واتخذت أفعاله (بغض النظر عن شكليات أداء الشعائر) خطا دنيويا بحتا ، بحيث لايعود " الأمر اللاهوتى " السابق يمارس عليه تأثيرا . فإذا لم يوجد ضمان بشرى ، تاريخى ، دستورى ، لحماية حقوق الإنسان ، عندئذ يصبح الباب مفتوحا على مصراعيه لانتهاكات لا مثيل لها لهذه الحقوق ـ وهو ماحدث بالفعل فى التاريخ .

ومجمل القول إنه ، فى عالم تسوده المصالح الدنيوية ، يؤدى الاعتماد التام على الضمان الإلهى لحقوق الإنسان إلى إضعاف هذه الحقوق أو القضاء عليها . وما لم نكن نعيش فى عالم

التقوى المثالى ، الذى تفترضه النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان ، فإن الوسيلة الوحيدة لحماية هذه الحقوق هى إيجاد ضمانات " إنسانية " " وضعية " لها .

والواقع أن قدرا كبيرا من سوء السمعة الذى يلحق بكلمة " القوانين الوضعية " ، فى جميع الكتابات الإسلامية المعاصرة ، يرجع إلى خلط تقع فيه هذه الكتابات بين المثل الأعلى والواقع . فالنصوص الدينية مثالية ، لاتعاقب من يخالفها إلا بعذاب الآخرة ، أى أنها لاتتضمن جزاء دنيويا محددا للحاكم الذى ينتهك حقوق البشر . وحتى لو كانت هناك نصوص تقضى بعزل الحاكم المسئ ، فإن وسائل العزل وكيفيته و " آلياته " غير محددة ، ومن ثم يستطيع الحاكم دائما أن يتجاهلها ويتحداها . أما القانون الوضعى فأمامه واقع يواجهه ، ويقيده ، ويفرض عليه ظروفه الخاصة . وبعبارة أخرى فالنص الدينى يتحرك فى مجال الحرية المطلقة ، بينما القوانين الوضعية تقيد نفسها بواقع معقد ، متغير ، متعدد الجوانب ، ومن ثم فإن المقارنة التى يعقدها الكثيرون بين الإثنين غير جائزة (٩) . إنها مقارنة بين المثل الأعلى والواقع ، بين أحكام نظرية مثالية لم تطبق بالفعل وأحكام لا بد لها أن تتقيد بالمتغيرات والمشكلات والصعوبات التى يفرضها الواقع .

والمشكلة الأخرى ، إلى جانب مشكلة عدم وجود ضمانات دنيوية محددة لحقوق الإنسان فى ظل وجهة النظر الدينية ، هى أن طابع القداسة الذى تتسم به النصوص الدينية سرعان ما تتغير طبيعته على أيدى البشر . فالنصوص الدينية ، كما قلنا مرارا ، لاتحكم بذاتها ، ولاتطبق نفسها بنفسها ، وإنما يطبقها بشر فانون ، لهم مصالحهم وأطماعهم وشهواتهم . وكثيرا مايقال إن الابتعاد عن الطريق القويم ، الذى ترسمه الشريعة للبشر ، سببه " التشويه " الذى طرأ على أحكام الشريعة نتيجة لانحرافات البشر ، وكأن هناك أساسا ثابتا يمكن أن يظل على ما هو عليه ، لو لم يشوهه القائمون بالتطبيق . ولكن كل حكم دينى لايمكنه أن يستغنى عن العنصر البشرى فى التطبيق ، ومجرد وجود هذا العنصر البشرى معناه نزع القداسة الأصيلة ، وإنزال الحكم الدينى من مستوى المطلق إلى مستوى النسبى والمتغير . وهكذا يكون الخلاف ، فى حقيقته ، خلافا بين حكم بشرى يعترف ببشريته ، وحكم بشرى أيضا يدعى الارتكاز على أساس دينى ، وغالبا ما يكون النوع الثانى أخطر ، لأنه يتيح للحاكم أن يضع نفسه فوق مستوى النقد ، ويضفى هالة من القداسة على أفعال تحركها الأغراض البشرية المألوفة ، بينما الحكم البشرى المعترف ببشريته هو ، فى الوقت ذاته ، قابل للتبديل والتغيير والنقد .

والواقع أن الأمر الذى سهل الخرق المستمر لحقوق الإنسان ، كما أكدها الوحى طوال التاريخ الإسلامى ، هو أن الحاكم كان فى الوقت ذاته " خليفة " للرسول يحكم بكل ثقل السلطة التى يستمدها من سلفه العظيم . وبهذا الوصف كان الحاكم هو الذى يتولى تفسير النصوص الدينية ، التى هى فى الأغلب عامة إلى حد تقبل معه شتى الاتجاهات ، وكان من الطبيعى ـ إذا استثنينا حالات قليلة ـ أن تتحكم مصالحه الدنيوية فى تحديد التفسير الذى يميل إليه .

وهكذا تظهر هنا كل المشكلات التى تترتب على وجود نص إلهى مقدس ، يقوم بتطبيقه

بشر فانون ، وتثار هنا كل الصعوبات الناجمة عن التقابل بين الثابت والمتغير ، والمقدس والبشرى ، والروحى والزمنى ، والفطرى والتجريبى ، والأزلى والتاريخى ، والمثالى والواقعى .

ومجمل القول إنه حين تكون حقوق الإنسان مستمدة ، فى المحل الأول ، من علاقة الإنسان بالله ، لا من علاقة الإنسان بالإنسان ، فإن المجال يصبح مفتوحا أمام البشر للتحايل على هذه الحقوق ، مع ادعاء العصمة التى تُنسب للنص المقدس .

* * *

٢ ـ هذا الأساس المقدس لحقوق الإنسان ، يتميز أيضا بأنه " قديم " . ففى عصور نزول الوحى ، والفترة التى أعقبته مباشرة ، كانت الحقوق الإنسانية فى أوج تحققها . وعلى ذلك فإن الخط البيانى لهذه الحقوق ، فى الحضارة الإسلامية ، يزداد هبوطا كلما ابتعدنا عن تلك القمة التى بلغها فى " العصر الذهبى " ، وهو العصر الذى نجد لدى جميع أنصار التراث ، من بين الكتاب العرب المعاصرين ، حنينا دائما إليه ، مع كل مايضفيه الحنين على القديم ، السحيق فى القدم ، من مثالية رومانسية تنتقى من الصورة المعقدة ما يلائمها من العناصر ، وتضيف إليها كل مايشعر الإنسان فى العصور التالية ، بأنه قد حُرم منه .

هذا التصور يؤدى بالفعل إلى إلغاء " التاريخ " . فالمسار التاريخى ، عندما يصبح تدهورا مستمرا بالنسبة إلى نقطة بداية عليا ، لايعود " تاريخا " بالمعنى الصحيح . فالباحث فى عصرنا الحاضر ، حين يتحدث عن حقوق الإنسان ، يقفز مباشرة إلى مصدر الاشعاع الأول ، من القرآن والحديث ، ويُسقط الزمن الواقع بين عصره وذلك العصر ، ويسقط بالتالى التحولات الهائلة التى طرأت ، خلال ذلك الزمن ، على معانى الحقوق الرئيسية ومداها ودورها فى حياة الإنسان .

ففى المعالجات المعاصرة لحقوق الإنسان ، فى العالم العربى ، يعاد استخدام المصدر القديم لهذه الحقوق فى ظروف مختلفة كل الاختلاف ، وفى عالم أشد تعقيدا بكثير ، وبعد أن طرأت على الحياة البشرية تطورات لم يكن من الممكن ادخالها فى الحسبان فى المصدر الأصلى . ويؤدى هذا التباين بين قدم المصدر الأصلى وظروف الحياة الحديثة التى يطبق فيها ، إلى تعدد فى المواقف يوازى تماما ذلك التعدد الذى يطرأ كلما حدث تصادم بين التراث وبين إحدى مشكلات الحياة الحديثة فى دول العالم الثالث .

فهناك أولا المحافظون المتزمتــون ، الذين يدعون إلى الأخذ بالنص الحرفى للعقيدة بلا تصرف ، ولايعترفـون إلا بالأوضاع التى وردت فى ذلك النص والحلول التى أتى بها لهذه الأوضاع . ومن الواضح أن هذا الموقف يؤدى إلى خلق هوة سحيقة ، وازدواجية عميقة ، بين المصدر الذى يستمدون منه أفكارهم ويبنون عليه تصرفاتهم ، وبين الظروف الفعلية التى يعيشون فيها . وتنعكس هذه الازدواجية بوضوح على اخفاقهم فى التصدى لمشكلات العصر ، ومخاطبتهم

الجماهير ، والأجيال الجديدة بوجه خاص ، بلغة يصعب أن نجد لها انطباقا على الواقع .

ومن الجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الفكرى يدعم موقفه بالاشارة الدائمة إلى أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الإنسان صالحة لكل زمان ومكان ـ وهى فى ذاتها فكرة تعبر عن اتخاذ موقف لاتاريخى منذ البداية . ورغم إننا لا نرغب فى الدخول فى مناقشة حول مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكـــان ، فإن من البديهيات الواضحة أن الأمور البشرية ، التى يطبق عليها هذا المبدأ ، متغيرة ، وأن تجربة الحياة والتاريخ الإنسانى تثبت هذا التغير بصورة قاطعة . والنتيجة الضرورية لهذا التباين بين مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان ، من جهة ، وتغير الحالات التى يطبق فيها ، من جهة أخرى ، هى حدوث تخلخل وعدم اتزان فى الفكر ، يفتح الباب ـ فى حالة حقوق الإنسان ـ لأشد التفسيرات تباينا ، ويمكن أن يتسلل منه الاستبداد والطغيان بسهولة ويسر .

لذلك كان من الضرورى أن يظهر موقف آخر يخفف من تطرف الموقف السابق ، وهو موقف المتحررين الذين يدعون إلى الاجتهاد والتفسير المرن ، وإضافة الاحكام التى لم ترد فى الأصل ، مادامت تتفق مع مصالح المسلمين . وهذا الموقف توفيقى بطبيعته ، لأنه لايتجاهل الشريعة ، ولكنه يُدخل فى تأويله لها عناصر جديدة قد تصل أحيانا إلى حد التغيير الجذرى للأصل ، وإن كان هذا التغيير يتم دائما فى إطار الاعتراف ـ الفعلى أو الشكلى ـ بالأصل .

أما الموقف الثالث ، الذى ينطلق من موقع مستقل عن الأصل الدينى لحقوق الإنسان ، فهو موقف الجماعات العلمانية الليبرالية ، والجماعات اليسارية التقدمية بمختلف درجاتها ، وهو موقف يستمد هذه الحقوق من الممارسة الفعلية ومن الظروف القائمة ، ويعمل على الافادة من التجربة العالمية فى هذا الميدان ، ولايعترف بخصوصية التجربة الإسلامية إلا فى حدود ضيقة ، تقل كثيرا عن عناصر الاتفاق بين هذه التجربة وتجربة الإنسان الحديث فى أى مكان آخر بالعالم . ومن الجدير بالذكر أن هذا الموقف كان أوسع انتشارا ، بالنسبة إلى العالم العربى ، فى المرحلة السابقة على الحرب العالمية الثانية ، أما فى الفترة الراهنة فهو يعانى من ضعف شديد وتناقص مستمر فى عدد المؤيدين له .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن أنصار الاتجاه المحافظ يتهمون العلمانيين بالمروق ، وهو اتهام لاأساس له فى معظم الحالات . ذلك لأن كل ما يستند إليه هؤلاء العلمانيون هو أن الاعتماد على النص الدينى يفتح الباب لشتى أنواع التفسيرات التى قد تؤدى فى النهاية إلى ضياع حقوق الإنسان . وهم لا يعارضون الإسلام ذاته ، بل يهدفون إلى تجنب النتائج الخطيرة التى ترتبت ، طوال التاريخ ، على الاكتفاء بالنص الدينى . وهكذا يكون الصراع بين العلمانيين والمحافظين ، فى حقيقته ، صراعا بين نظرة تاريخية واقعية ، ونظرة مثالية لاتاريخية ، أكثر مما هو صراع بين التدين والخروج على الدين .

* * *

٣ ـ وهناك سمة ثالثة ، مستمدة من السمتين السابقتين ، تتصف بها نظرة العرب المعاصرين إلى حقوق الإنسان ، كما استُمدت من تعاليم الإسلام ، هى أن هذه الحقوق ليست تجريبية ولا نسبية ولا متطورة . هذا الطابع الثابت لحقوق الإنسان فى الإسلام يعد مصدر فخر فى نظر المفكرين الإسلاميين ، ولكنه فى الحقيقة يؤدى إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الإنسان .

ولكى تدرك ما يضيع فى ظل هذه النظرة السكونية إلى حقوق الإنسان ، علينا أن نقارن بينها وبين النظرة الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ماهى عليه فى مواثيق حقوق الإنسان المعاصرة . هذه النظرة الحديثة تجريبية ، بالرغم من أنها بنيت ـ كما قلنا من قبل ـ على تصور ميتافيزيقى معين للطبيعة البشرية وكرامة الإنسان . فهى قد نمت ببطء ، ومن خلال تجارب طويلة كان بعضها مريرا . وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقا له تلو الآخر ، ويخوض فى سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك . ولكن أى حق كان يكتسبه ، بعد هذا الكفاح الصعب ، كان يستقر بوصفه مكسبا قانونيا لايمكن العدوان عليه . كذلك فإن تفسير الحق الذى يُكتسب بهذه الطريقة لايتعرض للتعسف وسوء التأويل ، لأن التجربة ذاتها هى التى تحدد معنى الحق وطريقة استخدامه .

أما فى ظل النظرة الإسلامية فإن اكتساب الإنسان للحق يبدأ كاملا فى العصور الأولى للإسلام ، ثم يتناقص بالتدريج . وخلال التاريخ الطويل تحدث ، فى الممارسة والتطبيق ، تراجعات ، وتأويلات مزيفة ، ولاتكون وظيفة التاريخ هى تثبيت الحق وزيادته وضوحا ، بل زعزعته وزيادة غموضه .

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة ، ثم تواصل مسارها بطريقة عينية واقعية ، وتكسب لنفسها موقعا تلو الآخر ، وتحتفظ بكل موقع جديد تحصل عليه . أما حين تكون البداية طموحة أكثر مما ينبغى ، وحين يظل الأساس مثاليا نظريا ، فإن الواقع المعاش يُترك خاليا لكى تتلاعب به الأهواء الدنيوية وتتحايل على الأصل الدينى الذى تدعى دائما أنها تنتسب إليه ، وتستغل عمومية النص الدينى من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد وكل مظاهر الإساءة إلى حقوق الإنسان .

وحسبنا أن نشير هنا إلى الاختلافات الهائلة التى دارت حول مفهوم " الشورى " فى الإسلام ، حيث تسمح النصوص العامة بكل درجات التطرف ، يمينا ويسارا ، فى التأويل ، وحيث وصل الأمر بأحد المسلمين المتحمسين إلى أن يعلن ، فى مناقشة دارت حديثا (*) على صفحات الجرائد الكويتية ، أن الإسلام الحقيقى لايعرف الديمقراطية وإنما يؤيد حكم الفرد وولايته على الجماهير . ولنلاحظ أن الإشارة ، فى مثل هذه الحالات ، تكون دائما إلى الإسلام " الحقيقى "

(*) كتب هذا الجزء من البحث فى يونيو ١٩٨٠ .

فكل درجة من درجات الطيف اللونى تمثل ، فى نظر صاحبها ، الإسلام الحقيقى الذى يرى أنه هو وحده الصحيح ، ولايمكن أن يلومه أحد على ذلك مادام النص شديد العمومية . وهكذا ينتهى الأمر إلى أن يقوم صاحب كل رأى بإسقاط موقفه الخاص ، الذى قد يكون نابعا من تحيزات أو مصالح خاصة ، على الإسلام ، كما لو كان هو وحده الموقف الذى يعترف الدين بصحته .

والأهم من ذلك أن هذا الرجوع الدائم إلى " الإسلام الحقيقى " ، لا إلى التجربة والممارسة الفعلية خلال التاريخ ، يؤدى إلى إضفاء طابع القداسة الدينية على أى تأويل متعسف ، ويجعل المعترض عليه " كافرا " ، لا مجرد معارض سياسى ، وهو وضع ينعكس بوضوح حتى على طريقة معاملة الحكومات " العلمانية " لمعارضيها السياسيين فى العالم العربى المعاصر .

والنتيجة النهائية لذلك هى العشوائية فى الحكم ، مع تبريرها دينيا ، وعدم وجود بناء تراكمى من الحقوق التى تُكتسب مرة واحدة وإلى الأبد ، وتحكّم " لعبة النصوص " والتفسير فى مصير الحقوق الإنسانية ، وقيام كل صاحب سلطة بإخضاع الدين لمصالحه وطريقة تفكيره التي تكونت مسبقا ، لا بإخضاع رأيه للدين ، كما ينبغى أن يكون الأمر من وجهة النظر الدينية التى يزعم أنه يتبعها .

وفى مقابل ذلك قد يكون من المفيد أن نذكر أنفسنا بالطريقة التى تمكن بها الإنسان فى العصور الممهدة للعصر الحديث من اكتساب بعض حقوقه الأساسية . فحق الإنسان فى كيانه وجسمه ، الذى اكتُسب بعد كفاح طويل ضد استبداد الملوك ، كان فى أول الأمر مبدأ قانونيا ، ثم أخذ يتحول بالتدريج إلى مجموعة متشعبة من الحقوق المتعلقة بصون كرامة الإنسان وحقه فى محاكمة عادلة . وخلال هذا الكفاح الطويل كان هناك تأثير متبادل بين الحق النظرى والممارسة ، بحيث تؤدى الممارسة إلى تأكيد الحقوق وتوسيع نطاقها ونقلها من حقوق سلبية إلى حقوق إيجابية ، كما يؤدى التحديد النظرى الدقيق للحقوق إلى مزيد من الإصرار على تطبيقها عمليا . هذا التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق يكاد يكون قد اختفى فى التاريخ الإسلامى ، ولذلك لم يكن هناك ما يمنع أحد الخلفاء ، مثلا ، من أن يأمر بقطع رأس أحد رعاياه إذا شاء سوء حظ هذا الأخير أن يكون هو أول من يراه الخليفة فى " يوم نحسه " ، كما تروى كتب الطرائف الأدبية (*) .

ومن جهة أخرى فإن التجارب التى تمر بها الأمم ، فى مراحل مختلفة من تاريخها ، كانت هى العامل الأساسى فى تطوير مفهوم حقوق الإنسان وظهور مطالب وحقوق جديدة لم يكن من الممكن أن تُعرف فى العصور القديمة ، ولايمكن أن يضمنها نص قديم . والدليل على ذلك تلك التعديلات المتعددة التى أدخلت على وثائق حقوق الإنسان ، منذ أيام الإعلان الأمريكى حتى

(*) من الجدير بالذكر أن هذه الرواية كانت متضمنة فى الكتب الدراسية الرسمية التى كان الجيل الذى ينتمى إليه كاتب البحث يدرسها ضمن مقرر الأدب العربى فى المرحلة الثانوية . وكانت القصة (وهى أطول بكثير) تروى بوصفها تعبيرا أدبيا رفيع المستوى ،. دون أن يتضمن الكتاب المدرسى أى استنكار لسلوك الحاكم أو أية إشارة إلى انتهاكه حق الحياة بالنسبة إلى إنسان لم يرتكب أى جرم .

إعلان الثورة الفرنسية ، ومنذ إعلان الأمم المتحدة فى ١٩٤٨ حتـــى إعـــلان هلسنكـــى فى ١٩٧٥ ، ومازالت الحاجة تدعو إلى التعديل المستمر ، والمطالبة بالمزيد من الحقوق . فالعلاقات الاجتماعية المعقدة فى العصر الحديث قد أضافت حقوقا " إيجابية " أو " اجتماعية " ، مثل حق العمل وحق الثقافة والتعليم وحق الخصوصية . والعلاقات الدولية المتشابكة قد أضافت إلى حقوق الإنسان من حيث هو شخص أو فرد ، حقوق المجموعات البشرية على مـــتوى الشعوب أو الدول ، مثل حق الهجرة واختيار نظام الحكم وتقرير المصير . وكل هذه حقوق كان من المستحيل تصورها فى ضوء مفهوم يلغى التجربة والتاريخ وتأثير الممارسة ، ويستمد الحقوق كلها من حرفية النص المقدس . وحتى لو أمكن أستخلاص بعض هذ الحقوق ، باجتهاد هائل ، من النص ، فإن ذلك لا يكون إلا من خلال نظرة تقرأ الحديث ـ المكتسب بالتجربة ـ فى القديم ، لا من خلال القوة الكامنة فى النص نفسه .

* * *

ماهى إذن ، حصيلة هذا كله ؟ النتيجة التى تظهر لنا صارخة ، فى كافة المعالجات المتحمسة لوجهة النظر الدينية فى حقوق الإنسان ، هى ذلك التجاهل الصارخ للواقع والاكتفاء بما تقوله به النصوص ، دون أن يفكر أحد فى مناقشة العلاقة بين النظرية والتطبيق فى ميدان حقوق الإنسان ، ودون أن يفكر أحد فى استخلاص دلالة عجز النظرية عن أن تفرض نفسها عمليا طوال معظم فترات التاريخ . وهكذا يتحدث هؤلاء الباحثون جميعا عن نصوص لم تطبق بالفعل ، ولايتسـاءل أحد منهم : لماذا لم تطبق ؟ وعلى أى أساس نتصور أنها ستكون قابلة للتطبيق فى المستقبل ، إذا كانت قد ظلت بعيدة عن التطبيق طوال التاريخ السابق ؟

إن الأمثلة على هذا التجاهل الغريب للواقع لاحصر لها ولاعدد . ولنكتف بحالات قليلة : ففى بحث بعنوان " حماية حق الحياة فى النظام الإسلامى " (١٠) يشير الكاتب إلى تكريم القرآن للإنسان فى الآيات : " ولقد كرمنا بنى آدم " .. و " إن أكرمكم عند الله أتقاكم " . ثم يعلق على ذلك قائلا : " ومن أجل كرامة الإنسان وحقه فى الحياة (حفظ النفس) قررت الشريعة الإسلامية حرمة حياة الإنسان وحفظ هذه الحرمة وعدم الاعتداء عليها بالقتل . فحرم الإسلام قتل الإنسان واعتبره جريمة موجهة للإنسانية كلها ، بل جعل حفظهـا (يقصد حفظ الحياة) نعمة للإنسانية . قال تعالى فى تأكيد ذلك : (من قتل نفسا بغير نفـس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) ... فما أعظم هذه الأحكام وما أبلغها فى حماية النفس الإنسانية التى قررتها الشريعة الإسلامية قبل مايزيد على ألف وأربعمائة عام ، فى الوقت الذى لم يستطع المجتمع الدولى أن يعتبر قتل المئات بل الآلاف من البشر جريمة إلا فى عام ١٩٤٨ ، حين قرر المجتمع الدولى ، عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة ، أن إبادة الجنس البشرى جريمة معاقب عليها " .

وبغض النظر عن المغالطة المكشوفة فى الادعاء بأن قتل النفس لم يصبح ، فى نظر المجتمع الدولى ، جريمة يعاقب عليها إلا فى ١٩٤٨ ، والخلط بين جريمة القتل الفردى وجريمة " إبادة

الجنس " ، وتجاهل التاريخ الطويل للقوانين الوضعية فى محاربة جريمة القتل منذ ألوف السنين - بغض النظر عن هذا ، فإن المؤلف يكتفى بالمبدأ النظرى المنصوص عليه - وهو بالفعل مبدأ رفيع - ويتخذه مقياسا أوحد ، ويتجاهل التطبيق المفقود والممارسات المقلوبة طوال التاريخ الإسلامى ، على أيدى حكام كانوا يؤكدون فى جميع الحالات أنهم يحكمون بشرع الله . ومهما قيل إن هؤلاء الحكام خالفوا الأحكام الأصيلة للشريعة وخرجوا عنها ، سيظل من حق المرء أن يتساءل : لماذا كان التطبيق ، فى الغالبية الساحقة من الحالات ، متجاهلا لتلك الأحكام الأصيلة ومضادا لها ؟ أليس السبب الحقيقى فى ذلك هو أن تلك الأحكام لاتحمل فى ذاتها طريقة عملية لتطبيقها ، ولاجراءات دنيوية ملموسة على مخالفتها ، وإنما اعتمدت على الحس الدينى للحاكم فحسب ؟

ولنتأمل مثلا آخر : فى بحث الدكتور أبو زيدة المذ إليه من قبل ، يؤكد أن أساس حقوق الإنسان فى الإسلام ليس مجرد طبيعة الإنسان ، وإنما هو " نفحة إلهية " تأكدت بها " الكرامة الإنسانية " (ولقد كرمنا بنى آدم ....) ويعلق على ذلك بقوله : " ومن الواضح أن الإنسان بعد هذا لايصح بأى حال من الأحوال أن يستعبد أم يحرم من حريته التى خلقه الله مستعدا لها بالفكر والعمل ، ولايصح أن تكون حريته موضع خلاف " (١١) .

إذن الاستعباد أو الحرمان من الحرية " لايصح " ، فى نظر الكاتب . ولكن هذا الذى " لايصح " كان ، للأسف ، هو الذى حدث بالفعل طوال معظم فترات التاريخ الإسلامى . غير أن التناقض بين النص النظرى والواقع الفعلى لايلفت نظر الكاتب على الإطلاق ، فى هذه الحالة بدورها ، ولايصدر عن الكاتب تعليق واحد على ماحدث بالفعل فى التاريخ والواقع . وإن المرء ليصاب بدهشة حقيقية حين يرى أولئك الذين يتحدثون بحماسة شديدة عن " النفحة الإلهية " ، يقفون صامتين إزاء معاملة الإنسان ، فى كثير من البلاد الإسلامية ، وكأنه حيوان ، وحين يقارن بين مايقولونه عن " الكرامة الإنسانية " وبين الحط من شأن الإنسان وإذلاله واستعباده على أيدى حكام يؤكد كل منهم أنه لايخرج عن الإسلام ، بل ربما أعلن بعضهم أنه يطبق شريعته تطبيقا مباشرا . ولو تنبه هؤلاء الكتاب قليلا إلى عالم الواقع ، وخرجوا قليلا عن عالم النصوص والألفاظ ، لتجلت أمامهم المشكلة الجوهرية فى موضوع حقوق الإنســـــان ، وهــى مشكلة " الضمانات " التى ينبغى أن تحاط بها هذ الحقوق . فالمبادئ ذاتها ، مهما كان سـموها ، لابد أن تقف عاجزة خرساء إن لم توضع لها الضمانات الكفيلة بجعل الخروج عنها مستحيلا . والحكم على مستوى حقوق الإنسان فى أية حضارة ينبغى أن يقاس بمدى الضمانات التى تحاط بهـا هذه الحقوق ، أكثر مما يقاس بالمبادئ النظرية العامة التى تحدد طبيعة هذه الحقوق .

إن الباحث الإسلامى المعاصر ، الذى يزهو ويتباهى بالمستوى الرفيع لحقوق الإنسان فى الإسلام ، لايبدى أى اكتراث بالتناقض بين التعاليم النظرية التى يستشهد بها بلا انقطاع ، وبين الأوضاع الفعلية التى حدثت فى ماضى المسلمين ومازالت تحدث فى حاضرهم ، وكأن هذا التاريخ وهذا الواقع لاينتميان إلى مجال " الإسلام " . فهو يكتب وكأن مشكلة التنفيذ الفعلى لهذه

الحقوق لا تعنيه ، وكأن كل ما هو مطلوب منه هو أن يثبت وجود أساس لحقوق إنسانية رفيعة فى النصوص الدينية ، أما مشكلة ما إذا كانت هذه النصوص قد ترجمت إلى واقع فعلى ، والأسباب التى أدت إلى عدم تطبيقها طوال التاريخ ، هذه المشكلة تبدو وكأنها لاتعنى هؤلاء الباحثين أصلا . فهم يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم كاملا ، وأثبتوا قضيتهم إثباتا قاطعا ، لو تمكنوا من أن يستخلصوا من القرآن والسنة أحكاما سامية عن حقوق الإنسان . إنها نفس الروح ونفس العقلية التى تجعل المشاركين فى مهرجان خطابى حول قضية وطنية يتصورون أنهم قد أدوا واجبهم إذا كانوا قد أثاروا حماسة الحاضرين ، على المستوى الكلامى البحت ، دون أن يقترحوا حلا عمليا واحدا ، ثم يعود الجميع إلى بيوتهم راضين عن أنفسهم رضاء كاملا ، حتى ولو ترامت إلى أسماعهم ، وهم فى الطريق ، أنباء عن هزيمة أو نكسة كبرى لحقت بهذه القضية .

ولكن ، ماقيمة تأكيدنا وإلحاحنا على أن الإنسان خليفة الله فى الأرض ، وأن الله كرّمه من دون سائر المخلوقات ، إذا كان الإنسان فى الدولة الإسلامية يُجلد علنا لمجرد إبدائه رأيا يخالف الحاكم ؟ وما قيمة الاستشهاد الدائم بالنصوص الدينية التى تنطوى على معان سامية ، إذا كانت انتهاكات أهم الحقوق الإنسانية فى البلاد الإسلامية بالذات تشغل فصولا كاملة من تقارير المنظمات الدولية التى تتابع موضوع حقوق الإنسان ؟ فلنقارن بين قيمة الإنسان الفعلية ، فى كل أرجاء الرقعة الإسلامية الواسعة الممتدة من المحيط الهادى شرقا إلى المحيط الأطلسى غربا ، وبين قيمة الكائن البشرى فى بلد أوروبى أو أمريكى يخضع لقوانين " وضعية " صنعها البشر الفانون ، الضعفاء ، القاصرون . لنقارن بين ذلك الإهدار الدائم لحياة الإنسان وكرامته ، فى الأغلبية الساحقة من البلاد الإسلامية ، وبين الحرص الشديد على كرامة الإنسان كما يتمثل فى تعويضات هائلة تدفع له إذا تعرض " للازعاج " أو " الإهانة " أو " الأذى " . مثل هذه التعويضات لاينبغى أن تقاس حسب قيمتها المادية فحسب ، وإنما الأهم من ذلك أنها تنطوى على الاعتراف بأن الإنسان غاية فى ذاته ، وينبغى أن تصان سلامته المعنوية والجسدية بوصفه أرفع المخلوقات فى هذا الكون . ولنتساءل : أيهما هو الذى يعامل الإنسان بوصفه مخلوقا مكرّما : أولئك الذين يمكنهم عزل رئيس جمهوريتهم إذا ارتكب أبسط خطأ فى حق شعبه ، أم أولئك الذين لايحول شئ بين حكامهم وبين إذلال الألوف من مواطنيهم ومصادرة حرياتهم وإزهاق أرواحهم بلا محاكمة ؟

إن الأصل الإلهى لحقوق الإنسان ، ما لم يكن محاطا بسياج يحميه ، على شكل ضمانات عملية تشرف على تنفيذها مؤسسات وقوانين وتقاليد راسخة ولن يحول ـ كما رأينا ـ دون إهانة الإنسان وسلبه حقوقه فى كل لحظة .

النظرية ، ولاتعطى لحقوق الإنسان دعامة " مؤسسية " ، تحميها ضمانات وجزاءات دنيوية محددة ، بل تعتمد على الأخلاقيات الشخصية للحاكم ومدى إيمانه بالجزاء الأخروى ، مما يفسر تقلب تاريخ حقوق الإنسان فى الإسلام بين حالات قليلة كانت تلك الحقوق تُحترم فيها عند وجود حاكم تقى صالح ، وحالات أخرى أكثر بكثير كانت المصالح الدنيوية للحاكم تغلب فيها على

شعوره الديني ، ومن ثم كانت تنتهك فيها أهم حقوق الإنسان انتهاكا صارخا .

* * *

وفي وقتنا الراهن يشهد العالم الإسلامي ـ الذي يعنينا منه منطقتنا العربية أكثر من غيرها بطبيعة الحال ـ تدهورا متزايدا في الاعتراف بحقوق الإنسان . فالسمة المميزة للعقود الأخيرة هي الإحساس العام بأن هذه الحقوق تنتهك انتهاكا صارخا . وعلى حين أن المسار العام لحركة حقوق الإنسان ، على المستوى العالمي ، يتجه إلى المطالبة بالمزيد ، والانتقال من الحقوق السلبية إلى الإيجابية ، ومن إقرار حقوق الفرد إلى تأكيد الحقوق الجماعية ، فإن خط التطور في العالم العربي ، خلال النصف الثاني من القرن العشرين ، كان خطا هابطا بحدة .

ولكي تزداد الصورة وضوحا ، ينبغي أن نعرض لكل من جوانبها بقدر من التفصيل . ذلك لأن العالم العربي لايشكل ، من حيث طريقة الحكم ، وحدة متجانسة . فهناك أنظمة شبه ليبرالية ، وأنظمة قبلية مبنية على حكم العائلة ، وأنظمة عسكرية . هذه هي الأنماط الرئيسية ، مع وجود استثناءات أو تداخلات طفيفة . وفي كل نمط من هذه الأنماط تعاني حقوق الإنسان من صعوبات حقيقية .

فالأنظمة شبه الليبرالية تتحول بالتدريج إلى اتباع سياسة العنف والقضاء على الخصوم بأساليب قد يكون لها أحيانا مظهر قانوني ولكنها في حقيقتها استبدادية . وفي كل يوم تنتهك الحريات الأساسية انتهاكا متزايدا ، ويزداد هزال القشرة الديمقراطية التي تغلف بها طريقة حكمها ، وتتباعد على نحو متزايد عن أصولها الليبرالية .

أما الأنظمة القبلية فإن سيطرة عائلات معينة على الحكم فيها تؤدي إلى نوع من الخصوصية والازدواجية في الحكم تكاد ترقى إلى مستوى وجود قانونين : أحدهما للخاصة والآخر لعامة الشعب . وكثيرا ما تسن قوانين صارمة يقصد بها ردع الغالبية العظمى من السكان ، على حين تعلم الأقلية الحاكمة أنها معفية أصلا من الالتزام بها . وهكذا فإن الولاء العائلي يفوق في تأثيره الالتزام القانوني ، وينحسر الأسلوب اللاشخصي في الحكم ، الذي هو سمة أساسية من سمات الدولة القانونية الحديثة ، لتحل محله العلاقات الشخصية التي تلغي فكرة الحق الشامل . ولاشك أن هذه الأنظمة تتفاوت في مدى خضوعها للأسلوب القبلي في الحكم . ففي بعضها محاولات جادة من أجل التحديث ، ولكن هذه المحاولات تصطدم بالبناء الأساسي الذي يصعب معه إيجاد كيان قانوني يسري على الجميع بلا استثناء .

وهناك مشكلة محددة ، في ميدان حقوق الإنسان ، تثار في هذه المجتمعات بالذات أكثر من غيرها ، نظرا لكونها ـ في الأغلب ـ مجتمعات غنية بالموارد البترولية . فهذه المجتمعات قد انتقلت ، أحيانا في جيل واحد ، من حالة الفقر إلى الثراء الهائل ، وهي تعلم جيدا أن ثروتها البترولية ناضبة ، وأن المستوى الرفيع الذي تعيش فيه لن يدوم أكثر من جيل واحد أو جيلين

فى المستقبل على أكثر تقدير ، وأن هذه الفترة هى فرصتها الوحيدة لتعديل بناءاتها الأساسية بالصورة التى تتيح لها تحسين أوضاعها بشكل دائم . وهكذا تثار هنا مشكلة " حقوق الأجيال القادمة " بصورة أكثر حدة من غيرها من المجتمعات . ذلك لأن هذا الإحساس بوجود " فرصة واحدة لن تعود " لايمكن تصوره فى مجتمع تكنولوجى أصبح التقدم بشكل قاعدة حياته ، بل يصنع هو ذاته هذا التقدم . صحيح أن مشكلة الاستهلاك الزائد للمواد الخام ، واحتمال حرمان الأجيال القادمة منها ، تثار فى المجتمعات المتقدمة تكنولوجيا ، ولكن هذه المجتمعات تفكر فى تلك المشكلة دائما عن طريق البحث عن بدائل تحل محل الموارد المستنفدة ، أو أساليب لإعادة استعمال المستهلك ، إلخ ... أما فى حالة المجتمعات التى تكتسب ثروة جاهزة وتستمتع بثمار تقدم تكنولوجى لاتسهم فى صنعه أو حتى فى فهم أسراره ، فإن مشكلة حقوق الأجيال القادمة تتخذ طابعا مختلفا ، ربما أصبحت له فيما بعد أبعاد مأساوية ، لأن الترف الخيالى الذى تستمتع به الأجيال الحاليــة يحرم عشرات الأجيال فى المستقبل من فرصة الحصول على حقها فى حياة كريمة ، والقدرة على مسايرة التقدم الذى سيزداد تسارعا فى العصور المقبلة .

وأخيرا ، فإن مشكلة حقوق الإنسان فى العالم العربى المعاصر تظهر أوضح ماتكون فى المجتمعات التى تحكمها أنظمة عسكرية ، وهى أهم المجتمعات العربية وأكثرها سكانا . ففى هذه المجتمعات دساتير لايُعمل بها فى أغلب الأحيان ، أو تعدل دائما وفقا لرغبات الحاكم ، وفيها تحل القوة محل الحق ، وفيها يمكن أن يفقد الإنسان أهم حقوقه بمجرد إثارة شبهة غير مؤكدة وغير محققة حوله . وأكثر الحقوق معاناة هو حرية التفكير والتعبير ، لأن الأنظمة العسكرية بطبيعتها لاتصمد أمام المعارضة المنطقية العاقلة . وهى تستخدم أحدث أساليب الإعلام والتأثير فى العقول من أجل المحافظة على أشكال من الطغيان عفا عليها الزمان . ويمكن القول إن معاناة الجماهير العربية فى ميدان حرية الرأى بالذات ، أشد من معاناة معظم شعوب الأرض فى العصر الحاضر . أما الحقوق الإيجابية ، الاجتماعية ، كالتعليم والثقافة والعمل المناسب ، الخ ... فهى دائما خاضعة لمطالب النظام ، وتأتى دائما فى المرتبة الثانية بعد رغبة النظام فى المحافظة على ذاته أو القيام بمغامرات خارج حدوده .

والأخطر من ذلك أن الخضوع المستمر للقمع قد أفقد الإنسان العادى الإحساس بحقوقه . فبالتدريج أخذ انتهاك الحق القانونى يصبح شيئا طبيعيا ، وأخذ الناس ينظرون إلى هذه التصرفات علــى أنها جزء من طبيعة الأشياء ، وبالتالى أخذت تقل قدرتهم على المطالبة بحقوقهم . وهذا أكبر خطر يمكن أن يتعرض له مجتمع فى ميدان حقوق الإنسان ، عندما ينهزم من الداخل ، ويفقد القدرة على الثورة من أجل حقوقه المسلوبة ، بل لايشعر ـ من فرط الطغيان ـ بأنه قد سُلب منه شئ .

ولقد لاحظ كثير من المفكرين العرب أن هذا الوعى بالحق ، والاستعداد للمطالبة به والدفاع عنه ، كان أقوى بكثير فى عهود ماقبل الانقلابات العسكرية ، وأن " الفساد " الذى تتهم به تلك العهود كان ـ من ناحية التعبير عن الرأى بالذات ـ أفضل بكثير من " الفضائل " التى

تدعيها النظم العسكرية . وأن المقياس البسيط للديمقراطية ، وهو القدرة على سماع وجهة نظر الطرف الآخر ، أخذ ينعدم في ظل هذه النظم على نحو متزايد .

* * *

ويمكن القول إن الصورة الإجمالية لحقوق الإنسان ، في العالم العربي المعاصر ، تدعو إلى التشاؤم . فالخط البياني هابط ، والقوة المالية الاستثنائية التي اكتسبها العرب المعاصرون ، وكذلك القوة العسكرية التي تشغل قدرا هائلا من اهتمامهم ، تُستخدم من أجل إيقاف تقدم وعي الإنسان بحقوقه الأساسية . والاتجاهات التسلطية هي التي تصبح لها الغلبة يوما بعد يوم .

والأمر المؤسف هو أن ضمان الحقوق الأساسية لايمكن أن يعد ، في هذه المجتمعات أو غيرها ، مجرد ترف نظري يمكن الاستغناء عنه في سبيل تحقيق أهداف أهم ، كالتنمية القومية . ذلك لأن التجربة تثبت ، يوما بعد يوم ، أن التنمية ، حتى في جانبها الاقتصادي المادي الخالص ، تتخذ طابعا مشوها في المجتمع الذي لايكون لدى الإنسان فيه وعي كافٍ بحقوقه الأساسية . وحتى أسلوب التعبئة الشاملة ، الذي لجأت إليه بعض المجتمعات ، وضحت من أجله ببعض الحقوق الفردية ، بعيد كل البعد عما يحدث على المسرح العربي ، حيث يقترن الاستبداد بأنانية وخصوصية واضحة في الحكم ، وحيث تُستبعد الأغلبية من كافة مراحل عملية اتخاذ القرار ، مثلما تُتجاهل مطالبها في تحقيق الحد الأدنى من الحياة الآدمية المعقولة .

هذا الوضع ، الذي يرجع أساسا إلى عوامل سياسية برجماتية ، لم يكن من الممكن إصلاحه لأن الطريقة التي نظر بها العرب إلى تراثهم كانت طريقة سكونية تمنع أي تطور وأي تقدم نحو اكتساب حقوق جديدة . وهكذا تآمر الماضي والحاضر على الإنسان العربي لكي يحطما أمله في اكتساب حقوقه . أما المستقبل فلايمكن أن يكون أفضل إلا إذا حدث تغيير شامل في أساليب الحياة والتفكير والحكم في هذه المنطقة من العالم .

الهوامش

(١) أنظر : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة : " نظرة القرآن لمكانة الإنسان في الكون ولحقوقه " ص ٢٤ بحث في " الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث . تونس مايو ١٩٨٢

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن النص السابق يضيف إلى الموضوع بعدا آخر ، إذ أن إنكار قداسة الإنسان ، حسب وجهة النظر الدينية ، لابد أن يؤدي في نظره إلى تأكيد حيوانيته . وهكذا لاينتبه الكاتب إلى أن هناك بديلا ثالثا ، اختارته جميع المواثيق الحديثة لحقوق الإنسان ، هو أن الإنسان يكتسب حقوقه بوصفه إنسانا ، متغيرا ، فانيا ، يخطئ ويتعلم من أخطائه ، ويجرب وينضج بفضل تجاربه . فلا هو بالكائن المقدس ، ولا هو بالحيوان ، أو إن شئت فقل إن تاريخه سعي دائم لتجاوز أصوله الحيوانية وللوصول إلى نوع من القداسة يكتسبه بجهده وكفاحه ، ولايتلقاه جاهزا . غير أن وضعنا أمام هذا الاختيار بين القداسة والحيوانية هو ، بغير شك ، حيلة لاشعورية يلجأ إليها أنصار المفهوم الديني لكي لا يدعوا لأحد مجالا سوى أن يسلم بوجهة نظرهم .

(٣) د. أبو ريدة ، الموضع نفسه .

(٤) انظر مثلا : عثمان عبد الملك الصالح : " حق الأمن الفردي في الإسلام " - دراسة مقارنة بالقانون الوضعي " بحث

ألقى فى " ندوة حقوق الإنسان فى الإسلام " الكويت ديسمبر ١٩٨٠ .

(٥) كتبه د . جابر ابراهيم الراوى فى " المجلة الثقافية " أ ـ الجامعة الأردنية ، عمان ، العدد الأول أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣ ص ٤-١ .

(٦) أبو ريدة : نفس المرجع ، ص ٢٣ .

(٧) انظر مثلا البحث المشار إليه من قبل للدكتور عثمان عبد الملك .

(٨) يلاحظ أن هذا يوازى بالضبط ما يحدث فى حالة " التفسير العلمى للقرآن " حين يحاول البعض الاهتداء إلى نظريات علمية حديثة فى آيات قرآنية ، ولايتم ذلك بالطبع إلا بعد أن تكون هذه النظريات قد اكتشفت بجهود بشرية خالصة ، ثم تعاد قراءتها " بأثر رجعى " فى نصوص دينية لم يكن الناس يجدون فيها شيئا من ذلك طوال العصور التى لم تكن فيها هذه النظريات قد اكتشفت بعد .

الفصل الثانى
الإيمان الدينى والعلم

أكثر ما يلفت النظر ، فى تطور الحضارة الإسلامية ، أن المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم لم تؤثر كثيراً فى الممارسات الفعلية للعلم بين المسلمين . فقد كانت الآراء تتعدد وتتعارض ، على المستوى النظرى ، بين مؤيد متحمس ومتسامح ورافض ، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الإسلامية إزاء النشاط العلمى ، أى أن احتمال عدم قبول العقيدة ـ على الأقل من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها ـ للعلم ظلت قائمة على الدوام ، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته ، ويحرز فى أحيان معينة نجاحاً رائعاً . ويمكن القول إن شيئاً كهذا حدث فى فترة حاسمة من تاريخ الحضارة المسيحية ، هى فترة عصر النهضة وأوائل العصر الحديث ، حيث كانت معارضة الكنيسة للتيار العلمى الجديد على أشدها ، ومع ذلك فقد ظهرت فى تلك الفترة ذاتها بعض من أهم الكشوف التى ارست دعائم النهضة العلمية الحديثة . وإن دلت هذه الظاهرة على شئ فإنما تدل على أن سعى الإنسان إلى المعرفة ، وخاصة فى الفترات التى يكون الاندفاع فيها قويا والحماس متأججا ، يواصل طريقه بغض النظر عن نتيجة التأملات النظرية حول مشروعية العلم من وجهة النظر الدينية .

فى العصر المتقدم للإسلام أثيرت مشكلة الإيمان والعلم منذ وقت مبكر ، وذلك فى سياق " علم الكلام " الإسلامى الذى بلغ مستوى عاليا من النضج الفكرى . فقد كان السعى إلى المعرفة المنظمة يفترض أن للطبيعة قوانين ثابتة ، وأن الحتمية الدقيقة تسود مجرى الأحداث . وقد بدا ذلك للبعض حداً من القدرة الإلهية . ولكن منذ وقت مبكر قدم المعتزلة حلاً يوفق بين مقتضيات الإيمان الدينى والعلم ، فميزوا بين العلل الأولى والثانية ، وأكدوا أن الله هو العلة الأولى للأشياء جميعا ، أما الظواهر الطبيعية فعلل ثانية تندرج تحت الإطار العام للخلق الإلهى ، ولها قوانينها التى لاتتبدل . على أن ثبات هذه القوانين لا يعنى الحد من القدرة الإلهية لأن الله ـ فى نهاية الأمر ـ خالق كل شئ ، ولأن الفاعلية الإلهية تمارس من خلال الطبائع الثابتة للأشياء . ومن ناحية أخرى فإن جهد البشر وفكرهم وفطرتهم ، كل هذه مظاهر للفعل الإلهى ، أى أن البحث فى العلم ليس خروجا عن القصد الإلهى ، وإنما هو تحقيق له .

ولكن الاشاعرة وأهل السنة كان لهم موقف مختلف ، يمكن إجماله ـ باختصار شديد ـ فى رفض وجود " طبائع ثابتة " للأشياء ، وتأكيد ضرورة التدخل الإلهى ، لا فى خطة الخلق الأصلية ، كما قال المعتزلة ، فحسب ، بل فى المجرى التفصيلى لأحداث العالم . ومثل هذا الموقف يجعل من تبرير البحث العلمى المستقل أمرا شديد الصعوبة .

وهكذا وُضع منذ وقت مبكر الإطار العام لجدل ظل يحتدم فى العالم الإسلامى عصورا طويلة ،

مجلة العربى ـ عدد يناير ١٩٨١ .

وهو جدل لايخرج واحد من طرفيه عن إطار الإيمان ، ولكن أحدهما يفسح المجال للبحث العلمى الحر ، على حين أن الثانى يضع تضاداً بين هذا البحث وبين متطلبات الإيمان كما يتصورها . ومن الجدير بالذكر أن كلا الطرفين كان يستطيع أن يجد لموقفه سنداً ودعماً فى نصوص القرآن ، بحيث يمكن القول إن اتخاذ المرء لهذا الموقف أو ذاك لم يكن في واقع الأمر يعبر عن إخلاصه أو عدم إخلاصه للدين ، بقدر ماكان يعبر عن موقفه الايجابى أو السلبى من البحث العلمى .

ولابد أن معظم العلماء المسلمين الذين كانوا يشتغلون بدأب فى مختلف الميادين ويحققون انجازات رائعة بالنسبة إلى عصرهم ، كانوا يؤمنون ضمنا بوجهة النظر الأولى . ومع ذلك يبدو أن وجهة النظر الثانية ، التى كانت تكتسب مزيدا من الأنصار بمضى الوقت ، لم تزعجهم كثيرا ، ولم تقف حائلا دون مواصلتهم أبحاثهم . بل يبدو أن النقاش النظرى بأكمله لم يكن عقبة جادة تقف فى وجه مسيرتهم الظافرة .

بين الموقف المتقدم والموقف المعاصر

على أن الموقف فى العصر الحديث ، وفي الفترة المعاصر ، قد ازداد تعقيدا إلى حد لا متناه . صحيح أن الجذور الأولى لمشكلة علاقة الإيمان بالعلم قد وضعت فى العصر الإسلامى المتقدم ، وأن هذه الجذور مازالت لها امتداداتها القوية حتى اليوم ، ومازالت تشكل الإطار العام لمناقشة هذا الموضوع عند عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين . ولكن عوامل أخرى هامة قد ظهر تأثيرها بكل قوة فى الفترة الواقعة بين الازدهار القديم للحضارة الإسلامية ، وبين العصر الحاضر ، وكان من الطبيعى أن تؤدى هذه العوامل إلى تعقيد كبير لوضع المشكلة فى عصرنا هذا .

١ ـ ففى العصر الإسلامى المتقدم لم يجد العلم الإسلامى صعوبة كبيرة فى قبول المؤثرات الوافدة من الحضارة اليونانية ، وغيرها من الحضارات القديمة ، على حين أن مشكلة الأخذ بالعلوم الغربية الحديثة مازالت موضوعا للجدل فى الأوساط الدينية الخالصة حتى اليوم . وربما كان من أسباب اختلاف الموقفين أن الحضارة اليونانية ، عندما وصلت انجازاتها إلى المسلمين ، كانت قد توقفت عن النمو ، وكانت تراثا ماضيا ، غائبا ، لايهدد أحدا ، على حين أن الحضارة الغربية التى انتجت العلم الحديث مازالت قوة حية متجددة ، ومازالت تنتقل إلى مواقع جديدة بلا انقطاع ، ومازالت تثير بانجازاتها مشكلات وتخلق مواقف غير متوقعة ، وتهز بناء القيم التى اعتادها الإنسان هزا يزداد عنفه يوما بعد يوم .

٢ ـ أثار العلم الغربى الحديث بوضوح كامل مشكلة سيطرة الإنسان على العالم من خلال التكنولوجيا ، وهى مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليوناني القديم ، الذى كان فى أساسه استنباطا عقليا . ولقد كان من الطبيعى أن يقف العقل الإسلامى حائرا أمام تلك القوة الجديدة التى تكسبها العلم ، والتى هى خليقة بأن تجعل من البشر (على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى

" ديكارت ") " سادة الطبيعة ومُلاّكها " . وكان لابد أن تثير التكنولوجيا المتمركزة حول الإنسان أمام الفكر الديني الإسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان في الكون والعلاقة بين الله والإنسان والعالم ، وأن تؤدي هذه الإشكالات الجديدة إلى مواقف قلقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة .

٣ ـ كان العلم اليوناني نابعاً من بيئة وثنية ، ومن ثم لم يكن يشكل تهديدا مباشرا للعقيدة الإسلامية التي لم تجد في وقت من الأوقات صعوبة في محاربة الوثنية . أما العلم الغربي الحديث فقد ظهر في قلب الحضارة المسيحية ، واصطبغ ـ ايجابا أو سلبا ـ بقيم هذه الحضارة ، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدرا من الشك في نفوس فئات معينة من المسلمين .

ولقد لعبت العوامل الدينية الأخلاقية دورا أساسيا في هذا الصدد : إذ وصُف العلم الغربي التجريبي بأنه مادي ، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الإسلام . ومازالت صفة " المادية " هذه لاصقة بذلك العلم ، في نظر كثير من المفكرين المسلمين ، حتى اليوم ، مع إنها صفة تقبل كثيرا من النقاش . ومن جهة أخرى كانت النتائج الأخلاقية السلبية التي تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقات التكنولوجيا في الغرب ، كالتفكك الأسري والانحلال والادمان ، الخ .. دافعا للبعض إلى الابتعاد عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر ، والاحتفاظ بأصالة الأخلاق الإسلامية بمنأى عن السعي المحموم وراء تقدم علمي يتجاهل الاعتبارات الإنسانية .

٤ ـ ارتبط العلم الغربي الحديث بالاستعمار الأوروبي لمعظم البلاد الإسلامية ، بل إنه كان ، بما أضفاه على أصحابه من قوة مادية ، من أهم عوامل نجاح هذا الاستعمار في السيطرة على البلاد التي خضعت له . وهذا العامل كان له في الواقع تأثير مزدوج : فقد أدى من جهة إلى نفور المسلمين من العلم الغربي ودعوة بعضهم إلى علم إسلامي يسير في طريق مختلف كل الاختلاف . ولكنه أدى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة ، تنادي بالتزود بهذا العلم حتى يتمكن المسلمون من الوقوف في وجه المستعمر ومحاربته بأسلحته نفسها .

بين الموقف الإسلامي والموقف الغربي

تكشف لنا العوامل السابقة عن مدى تعقد الموقف في التفكير الإسلامي المعاصر من العلم بالقياس إلى العصر الإسلامي المتقدم . وفي استطاعتنا أن نتنبه إلى سمات أخرى تميز هذا الموقف الإسلامي لو أجرينا مقارنة بينه وبين موقف الغرب المسيحي من المشكلة ذاتها .

فعندما ظهرت بوادر النهضة العلمية في الحضارة الغربية المسيحية ، لقيت في البداية مقاومة شديدة العنف ، وكان الذين يصارع الحقيقة العلمية بكل ما أوتي من قوة . وربما نظر البعض إلى هذا الصراع على أنه " خطأ مؤسف " كما يقول أولئك الذين يحاولون التهوين من شأنه ، أو ربما نظر إليه غيرهم على أنه يعبر عن شئ ينتمي إلى طبيعة الإيمان الديني ؛ على الأقل كما

يفسر فى لحظة تاريخية معينة ـ وهو رأى أولئك الذين يمضون فى هذا الصراع حتى آخر ابعاده . ولكن الذى كان يحدث دائما هو أن الإيمان فى الحضارة الغربية المسيحية ، كان يضطر إلى الاعتراف بالحقيقة العلمية عاجلا أو آجلا . وظلت مقاومة الكنيسة تتضاءل فى مداها الزمنى ، وتخف حدتها من الناحية النوعية ، إلى أن وصلنا الآن إلى المرحلة التى أصبحت فيها الهيئات الدينية الرسمية فى الغرب على استعداد لأن تقبل مقدما أشد الانجازات العلمية خروجا عن المألوف ، وتتعاون فى نشر نتائجها الايجابية على أوسع نطاق بين البشر ، وفى التخفيف من آثارها السلبية . وهكذا يمكن القول إن المنحنى الذى يحدد مدى التباين بين وجهتى نظر العلم والعقيدة الدينية فى الحضارة الغربية ظل يهبط بالتدريج منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم ، وإن لم يخل هذا المنحنى الهابط من حالات صعود حادة عندما كانت تظهر نظرية علمية جديدة تصدم الحس الدينى ، كنظرية التطور مثلا .

أما فى حالة الحضارة الإسلامية الحديثة فلايمكن القول إن هناك إطارا عاما مبسطا كهذا ، يحدد العلاقة بين العقيدة الدينية والبحث العلمى بصورة قاطعة . بل إن الوضع هنا شديد التعقيد ، ملئ بالاتجاهات المتعارضة . فلنحاول إذن أن نستكشف أسباب هذا التعقيد :

١ ـ كانت الحضارة الغربية المسيحية هى التى نشأ فيها العلم الحديث ، وهى التى مرت بالتجربة الأولى . ورغم كل ما كانت هذه التجربة تتصف به من مرارة ، فقد كانت درسا تعلمته تلك الحضارة وعرفت كيف تفيد منه فى الوقت المناسب . أما فى حالة الحضارة الإسلامية الحديثة فقد أتى العلم الأوروبى الحديث بعد فترة انقطاع زال فيها تماما أثر النهضة العلمية الإسلامية الشامخة فى العصر الوسيط ، وأصبحت المسافة الحضارية بين الغرب والواقع الإسلامى خلالها هائلة . ويرى معظم المؤرخين أن الحملة الفرنسية على مصر ، عند نهاية القرن الثامن عشر ، كانت أول احتكاك مباشر بين مجتمع إسلامى أصبح شديد التخلف ، وبين العلم الأوروبى (ومن الضرورى أن نذكر أن نابليون قد اصطحب معه ، إلى جانب جنوده واسلحته ، مجموعة كاملة من العلماء الفرنسيين فى شتى ميادين العلم المعروفة عندئذ ، وضرب بذلك مثلا لاتعرفه مجتمعاتنا لاحترام الحاكم العسكرى للعلم والثقافة) . وقد أحدث هذا الاحتكاك صدمة فى عقول الكثيرين ، وكان من أكثرهم تأثرا شيخ الأزهر فى ذلك الحين ، الذى بلغ به الأمر أن قال إن مارآه من علوم الغرب ينبغى أن يدعو المسلمين إلى إعادة النظر فى كل ما كانوا يتلقونه من علم ـ وهى إشارة واضحة إلى ضرورة تكملة العلوم الشرعية واللغوية التى كانت هى وحدها المعروفة فى ذلك الحين ، بالعلوم الدنيوية الحديثة .

والذى يهمنا فى هذا الصدد هو أن عمر التجربة العلمية الحديثة ، فى العالم الإسلامى ، قصير ، بالإضافة إلى غرابة البيئة التى كان ينتمى إليها العلم ، ومن ثم فلا عجب أن رد الفعل على العلم فى البيئات الإسلامية الخالصة لايزال حتى الآن يمر بمرحلة من الحيرة والقلق ربما كانت تشبه ، فى بعض نواحيها ، ما كانت تمر به أوروبا فى أوائل العصر الحديث .

٢ ـ ويرتبط بالعامل السابق عامل آخر هو مدى التعمق فى فهم تيارات العلم الحديث . ففى

الأوساط الغربية المسيحية المعاصرة ، تجد استيعابا كاملا لأحدث اتجاهات العلم ، ومناقشة موضوعية بقدر الإمكان لنتائجها ، بل إن بعض رجال الدين هناك يسهمون اسهاما مباشرا فى الكشوف العلمية الجديدة ، ويجمعون بين صفتى رجل الدين والفيزيائى أو الكيميائى أو الجيولوجى الضليع . ولكن مما يدعو إلى الأسف أن أكثر أصحاب المناصب الدينية فى مجتمعاتنا الإسلامية يقفون عند حدود العموميات ، وغالبا ماتكون معلوماتهم العلمية قديمة العهد أو مستعارة من مصادر غير مباشرة وسطحية . ولذلك يندر أن تكون معالجتهم للمشكلات التى يثيرها تقدم العلم والتكنولوجيا على مستوى العصر والموضوع الذى يتصدون له .

بل إن قدرا غير قليل من المناقشات التى لاتزال تدور فى العالم الإسلامى حول موضوع العلاقة بين العقيدة الدينية والعلم ، مازال يتعلق بالمبادئ الأساسية للتفكير العلمى ، مثل قبول أو عدم قبول التفسير العقلانى للعالم ، وإمكان وجود سببية منتظمة فى الطبيعة ، ودور القوى الغيبية فى تحديد مجرى الأحداث . ومازال مفكرون لهم مكانتهم يدينون العلم التجريبى لأنه لايترك مجالا " للغيب " ، أو يؤكدون من زاوية أخرى أن وجود عناصر لامادية فى بعض العلوم هو دليل على التداخل بين عالم " الغيب " وعالم " المادة " . وحين تكون المبادئ الأساسية للعقلانية موضوعا للنقاش على هذا النحو ، يكون من الصعب الاهتداء إلى رأى سليم حول المشكلات المعقدة التى تثيرها أحدث تطورات البحث العلمى .

٣ ـ ومما يساعد على ذلك أن المجتمعات الإسلامية ، التى تنتمى كلها تقريبا ، فى العصر الحاضر ، إلى العالم غير المتقدم علميا أو صناعيا ، لم تعان بعد من جميع المشكلات المترتبة على التقدم العلمى الحديث . فمشكلات البيئة مثلا ليس محسوسة بما فيها الكفاية فى معظم هذه المجتمعات ، ومن ثم لم تكن واحدة من المشكلات التى تشغل اهتمام المفكرين الإسلاميين المعاصرين ، مع أنها فى الغرب تحتل مكانة رئيسية فى اهتمام المفكرين ، حتى الدينيين منهم . ومثل هذا يقال عن مشكلات تهز الضمير الأخلاقى والدينى فى الغرب المعاصر ، كهندسة الوراثة وطريقة تبديد الموارد الطبيعية والتبذير فى استخدام الطاقة ، الخ ..

٤ ـ ونتيجة للعاملين السابقين ، كان من الطبيعى أن يصبح وضع مشكلة الصلة بين الإيمان الدين والعلم ، فى مجتمع أصبحت تسوده النظرة العلمية ، مختلفا كل الاختلاف عنه فى مجتمع لاتزال فيه القيم التقليدية هى المسيطرة . ففى الغــرب المسيحى أصبحت المشكلة الآن هى : كيف يجد الإيمان الدينى لنفسه مكانا فى مجتمع يحكمه التفكير العلمى وتشكل التكنولوجيا أسلوب حياته ؟ أما فى المجتمع الإسلامى ، حيث لاتزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة ، فإن المشكلة لازالت : كيف يستطيع العلم تبرير نفسه فى مجتمع تسوده قيم الإيمان الدينى ؟ وبعبارة أخرى ، فعلى حين أن هذا الإيمان هو الذى يحارب معركته فى الغرب المسيحى ، نجد أن العلم مازال هو الذى يسعى إلى تأكيد ذاته فى العالم الإسلامى .

نماذج لمواقف معاصرة

هذه الحقيقة الأخيرة ـ وهى حقيقة محورية بالنسبة إلى هذا المقال ـ تضفى على الجدل الدائر

حول هذا الموضوع ، في العالم الإسلامى ، طابعا خاصا . فسواء أكان هذا الجدل يهدف إلى تأييد العلم أم إلى مهاجمته ، فإنه فى الحالتين يتخذ من الإيمان الدينى نقطة ارتكاز له . ولنتأمل أمثلة لكل من هذين الموقفين :

حالات تأييد العلم :

١ ـ تنطلق كثير من هذه الحالات من الفكرة القائلة إن فى النصوص القرآنية آيات كثيرة تدعو إلى البحث والتأمل وإعمال العقل . وهذه وجهة نظر يمكن أن تعد " تقدمية " ، لأنها تفتح الباب أمام البحث العلمى دون تقيّد بحدود معينة ، وتجعل من هذا البحث استجابة لأمر إلهى يدعونا إلى الاشتغال بالعلم والتفكير فى العالم ، دون أن يفرض علينا أى اتجاه معين فى هذا الصدد . وهذا الموقف السديد يترك الباب مفتوحا أمام كل التطورات المحتملة فى العلم .

٢ ـ وهناك حالات أخرى غير قليلة ، تتخذ نقطة انطلاقها من الفكرة القائلة إن القرآن يحتوى فى داخله على كل علم يمكن أن يصل إليه البشر فى الحاضر أو المستقبل . ذلك لأن القرآن كتاب جامع لم يفرط فى شئ . ومن ثم فإن كل ما نتوصل إليه بعقولنا البشرية موجود فيه صراحة أو ضمنا . وعلى هذا الأساس ظهرت فى العالم الإسلامى مدرسة كاملة تحاول ، عن طريق تفسيرات معظمها متعسف ، أن تجد فى الآيات القرآنية أحدث الكشوف العلمية والتكنولوجية ، كنظرية النسبية وصواريخ الفضاء وطاقة الذرة واللاسلكى . بل إن نظرية التطور نفسها ، التى هوجمت ولازالت تهاجم بعنف فى أوساط دينية كثيرة ، قد وجدت من يضعها فى إطار إسلامى ويوفق بينها وبين فكرة الخلق ، على أساس أن هبوط آدم من الجنة جعله يبدأ رحلته إلى الأرض على شكل أميبا فى الطين ، فبدأت بذلك قصة التطور .

ومن الجدير بالذكر أن هذه المدرسة ، التى تنتمى إليها شخصيات إسلامية مشهورة مثل الكواكبى ومحمد فريد وجدى ، وشخصيات أخرى أقل شهرة مثل عبد الرازق نوفل ومصطفى محمود ، تدعو إلى دراسة العلوم الحديثة من أجل فهم أسرار القرآن وإدراك المعانى الخفية فى آياته . وهكذا يكون تأييد العلم فى هذه الحالة وسيلة لغاية أخرى فحسب . ومع ذلك فقد وجد هؤلاء من يعارضهم بقوة ، من داخل المعسكر الدينى نفسه ، على أساس أن القرآن ليس كتابا فى الفيزياء أو البيولوجيا ، وأن العلوم دائمة التغير ، ولايصح أن يُربط مصير الكتاب السماوى بما يطرأ عليها من تحولات لاتنقطع . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن التفسير الذى يحدث بأثر رجعى ، ويعيد الاهتداء إلى النظريات العلمية ، بعد اكتشافها فى آيات قرآنية ، هو فى ذاته جهد عقيم ، لأنه مضطر دائما إلى الانتظار حتى تتم الكشوف بجهود البشر الفانين ، ولم يحدث فى حالة واحدة أن أدى إلى كشف حقيقة علمية لم يكن البشر قد عرفوها بعد .

٣ ـ وهناك باحثون يؤيدون العلم الحديث ، من منطلق إسلامى ، على أساس أن هذا العلم فى جوهره مدين بظهوره لذلك الازدهار العلمى الهائل الذى شهدته الحضارة الإسلامية ، والذى

انتقل تأثيره إلى أوربا منذ القرن الثانى عشر الميلادى ، وإن لم تكن أوروبا ذاتها قد اعترفت بهذا التأثير إلا فى وقت متأخر . ويشير هؤلاء الباحثون إلى أن منهج التفكير والعلم الإسلامى كان تجريبيا فى جوهره ، وإلى أن المسلمين رفضوا المنهج القياسى الاستنباطى الأرسطى ، إلى حد بعيد ، فى أبحاثهم العلمية ، وهذا الرأى يتفق مع رأى بعض الباحثين الأوروبيين الذين يؤكدون تفوق المسلمين فى المشاهدات التجريبية والرصد الدقيق والعناية بالجزئيات والتفاصيل - وهى الصفات التى تكوّن روح المذهب التجريبى كما تبلور فى أوائل العصر الحديث على يد أقطاب العلم الطبيعى الأوروبى الأوائل .

حالات المعارضة :

١ - هناك حالات متطرفة ، ولكنها ملموسة ، لكتابات ترفض العلم الحديث بأكمله من منطلق دينى متزمت ، ولاتكتفى بأن ترى فى نظرية التطور وآراء فرويد إلحادا وهدما للدين ، بل قد يصل بها الأمر إلى حد الاعتراض على فكرة دوران الأرض . والتشكيك فى صعود الإنسان إلى القمر ، على أساس أن هذا كله يتعارض مع النصوص الدينية .

٢ - وهناك حالات أخرى تربط بين العلم التجريبى والالحاد ، أو بينه وبين الغزو الاستعمارى الغربى . وأصحاب هذا الاتجاه يلحون على ضرورة تجنيب المجتمع الإسلامى تلك النتائج الهدامة التى ترتبت على التقدم العلمى فى الغرب ، وخاصة ما يتعلق منها بالانحلال الخلقى والتفكك الاجتماعى .

٣ - وهناك أخيرا من يلجأون إلى استغلال أية نقطة ضعف فى العلم ، سواء فى منهجه أم فى بنائه ، أم فى نتائجه ، من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الإيمان الدينى الذى هو المصدر الوحيد لليقين أمام حقائق علمية مهتزة وغير مؤكدة . وهذه طريقة عرفها الغرب المسيحى ومازال لها أنصارها حتى اليوم . وأوضح أمثلتها فى الحضارة الغربية استغلال انهيار مبدأ الحتمية فى الفيزياء ، فى أوائل القرن العشرين ، من أجل اتهام العلم بأنه مبنى على " اللايقين " واللاتحدد ، ومن ثم يخلو الميدان للإيمان الدينى بوصفه الحقيقة الوحيدة المؤكدة . وفى العالم الإسلامى نرى بعض المفكرين يتحينون أول فرصة ضعف أو اختلال فى بناء العلم من أجل مهاجمته وتأكيد وجود مصدر أسمى للمعرفة ، لامجال فيه للخطأ أو التردد . ولكن كما أثبتت هذه الطريقة فشلها فى الغرب ، فإنها لن تنجح فى العالم الإسلامى بدوره ، لأن العلم إذا كان يخطئ فأنه يصحح أخطاءه تباعا ، ولأن تقدمه خلال التاريخ يهدم الأرض من تحت أقدام موجهى هذه الاعتراضات .

نظرة شاملة :

هناك حقائق أساسية عن الإسلام تجعل لمشكلة العلاقة بين العلم والإيمان الدينى فيه وضعا خاصا :

١ ـ فالإسلام وحى مباشر ، والقرآن هو كلمة الله الحرفية ، التى لا يتناولها تغييـــر ولاتبديل . وقد أدى هذا الوضع ، فى أوقات التدهور الحضارى بوجه خاص ، إلى حالة من التصلب وعدم المرونة إزاء كثير من التطورات العلمية التى تتم خارج نطاق الدين ، إذ تواجَه هذه التطورات بنصوص دينية تفسَّر تفسيـــرا متزمتا ، فتكون النتيجة عداء لاداعى له بين العلم والإيمان الدينى . وبطبيعة الحال فإن المفكرين المستنيرين كثيرون ، وهم لايكفون عن بذل المحاولات لمواجهة أحدث تيارات العلم بأفق واسع ، ولكن بذور التشكيك فى صدق إيمانهم تظل موجودة . وفى الوقت الذى استوعب فيه الغرب أشكالا مختلفة للعلاقة بين الله والعالم ، ، مثل صورة الإله الذى يحكم العالم بالرياضيات ، أو مهندس العالم ، عند ديكارت ، أو صورة الصانع الذى لا يخطئ لساعة كبرى تظل تؤدى عملها بكفاءة وثبات ، هى الكون عند ليبنتس ؛ فإن العالم الإسلامى لايسمح بمثل هذا التغيير فى شكل العلاقة بين الله والعالم بسهولة ، ولايدمج هذه الصور المتغيرة التى تعمل حسابا لتطورات العلم فى إطار العقيدة الدينية كما فعل هؤلاء الفلاسفة . وعلى حين أن كبار مفكرى الغرب المتدينين يقبلون بسهولة الفكرة القائلة بأن عناصر كثيرة من الافكار الدينية ينبغى أن تتغير نتيجة للمعرفة الجديدة التى جلبها العلم والتكنولوجيا ، فإن مثل هذه الأفكار مرفوضة ، من حيث المبدأ ، فى معظم الأوساط الدينية الإسلامية .

٢ ـ ومن جهة أخرى فإن الحضارة الإسلامية لاتعترف ـ فى أغلب اتجاهاتها ـ بالتمييز بين الزمنى والروحى أو الدنيوى والدينى ، ومن ثم فإنها تجد صعوبة فى قبول الطريقة التى تم بها التوفيق بين العلم والدين فى الغرب المسيحى منذ عصر النهضة : فقد اتجهت جهود الأوروبيين إلى الفصل بينهما بحيث يكون لكل منهما مجاله الذى لايتعدى على الآخر ، وعبر نيوتن العالم الانجليزى الأشهر عن هذا الاتجاه بوضوح قاطع حين دعا إلى عدم تدخل الوحى الدينى فى الفلسفة (يقصد العلم) أو الآراء الفلسفية فى الدين . وتلك طريقة فى تحديد العلاقة بين العلم والإيمان الدينى ربما كانت تتمشى مع حضارة تفصل بين الدنيا والدين فصلا حادا . أما الحضارة الإسلامية التى اتجهت فى الأغلب إلى صبغ العالم الدنيوى بصبغة روحية ، وأضفت على الحقائق الروحية طابعا واقعيا عينيا فى كثير من الأحيان ، والتى ألغت التضاد بين عالم العقيدة وعالم الحياة الواقعية ، فلم تكن تستطيع أن تقيم التعايش بين العلم والإيمان الدينى عن طريق وضع حاجز قاطع بينهما . ومن هنا رأيناها تلجأ إلى طرق أخرى كجعل العلم ينبثق عن الدين ، أو اعطائه مكانة هامشية بالقياس إلى الدين .

٣ ـ ولكن الشئ اللافت للنظر هو أنه ، إذا لم تكن المشكلة قد وجدت حلا سليما لها على المستوى النظرى ، فإن التعايش بين مبادئ الإيمان ونتائج العلم قائم بالفعل على المستوى العلمى فى كل جانب من جوانب حياة المسلمين . بل إن أشد المتدينين تحمسا ، فى أكثر المجتمعات الإسلامية تمسكا بحرفية العقيدة ، قد يرفض العلم الأوروبى بفكره الواعى ، ولكنه يستخدم أحدث منتجاته فى حياته اليومية ، دون أن يدرك ما ينطوى عليه ذلك من تناقض . والأهم من ذلك أن عددا غير قليل من العلماء من ذوى الحس الدينى ، يجمعون بين الإيمان الحرفى وبين

الممارسة العلمية فبعة المستوى ، لا على أساس أية محاولة فلسفية للتوفيق بين الإثنين ، بل بأن يضعوا كلا منهما ببساطة ، في " صندوق " مغلق لا يفتح على الآخر ، ولايجدون أية غضاضة في أن يحتوى عقلهم على الصندوقين معا ، جنبا إلى جنب .

وهكذا فإن المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم ، فى احدث تطوراته ، وبين الإيمان الدينى ، لم تجد بعد حلا حاسما متفقا عليه فى العالم الإسلامى المعاصر ، ومازال يشوبها قدر كبير من اختلاف الرأى ، الذى قد يصل أحيانا إلى حد اتخاذ أشد المواقف تناقضا .

ولايبدو أن فى الامكان حل هذ المشكلة على النحو الذى يلغى نهائيا هذه المعركة المزعومة بين نشاط الإنسان فى ميدانى المعرفة والعقيدة الدينية ، إلا إذا سادت مبادئ تجديدية فى مجال الفكر الدينى ، تهدف إلى القضاء على التزمت والجمود وتسمح بقدر من المرونة الفكرية لايدع للمجتمع الإسلامى مجالا للتوقف عند حدود عفا عليها الزمان . وإذا كان للفكر الدينى دور هام فى إحداث هذا التحول المرغوب ، فإنه لايمكن أن يتحقق مكتملا إلا بحدوث تغييرات اجتماعية جذرية فى العالم الإسلامى . ذلك لأن التفسير السلطوى المتزمت للدين إنما هو فى الأغلب انعكاس لأساليب متسلطة فى إدارة شئون المجتمع . ولايمكن أن تتحقق المرونة والاستنارة على المستوى الفكرى إلا إذا ابتعدت أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فى البلاد الإسلامية ، عن مظاهر التسلط والإستبداد .

الفصل الثالث
التصنيع والقيم الأخلاقية
فى العالم الإسلامى(*)

ليس هدفنا فى هذا البحث هو إثبات ضرورة التصنيع بوصفه حلا للمشكلات الاقتصادية للعالم الإسلامى ، إذ أن الزاوية الاقتصادية من هذا الموضوع قد عولجت مرارا ، وعلى أيدى مفكرين وعلماء أقرب إلى هذا الموضوع ، وأقدر على خوض تفاصيله ، من كاتب هذه السطور . بل إننا نود أن نعالج موضوع التصنيع بوصفه ضرورة " أخلاقية " بالنسبة إلى العالم الإسلامى ، ونبحث فى العلاقة بين التصنيع وبين نظام القيم التقليدى فى المجتمع الإسلامى ، أعنى فى التأثير الذى يمكن أن يمارسه التصنيع على قيمنا الموروثة ، وفى التعديلات التى تستطيع قيمنا هذه أن تدخلها على النمط الأخلاقى الذى ارتبط بالتصنيع فى البلاد التى سبقتنا إليه .

إن التصنيع ، إلى جانب كونه ضرورة اقتصادية فى عالمنا الإسلامى ، هو أيضا ضرورة أخلاقية . فقد انقضى ذلك العهد الذى كان من الممكن فيه تكوين تصور تجريدى للأخلاق ، بمعزل عن الصورة المتكاملة لحياة الإنسان ، التي تضم جوانب متعددة ، من أهمها النظم الاجتماعية والاقتصادية التى يتبعها فى حياته . ولم تعد هناك وسيلة تمكن الإنسان المسلم من تحقيق كرامته ، فى عالم تعتمد فيه القوة المعنوية على الأخذ بأسباب القوة المادية ، سوى السير فى طريق التصنيع .

ولابد لنا من أن نعترف بأن العالم الإسلامى يتلقى من آن لآخر نصائح يوجهها إليه حكماء غربيون ، يحذرونه فيها من السير فى طريق التصنيع الذى أدى بالغرب إلى فراغ معنوى قاتل ، ويزينون له نمط الحياة البسيط الذى درج أجداده على السير فيه ، بحجة أنه هو الضمان الأوحد للمحافظة على قيمه الروحية وتجنب الانحلال الذى أدى إليه التصنيع فى الغرب . هؤلاء الحكماء ، حتى لو كانوا يصدرون في نصائحهم هذه عن نوايا طيبة ـ وكثير منهم بالفعل يروجون هذه الأفكار فى إطار من التعاطف مع العالم الإسلامى ، ويودون من صميم قلوبهم ألا تتكرر فى هذا العالم نفس الأخطاء التى ارتكبت في الغرب ـ متأثرون بتلك النظرة التى أحب أن أطلق عليها إسم " النظرة المتحفية " إلى الإسلام ، أعنى : تلك النظرة التى تؤدى ، عن قصد أو بغير قصد ، إلى أن تظل البلاد الإسلامية متحفا لأنماط عتيقة من الحياة والفكر ، يتفرج عليها الآخرون بشغف واهتمام شديد ، لأنها تمثل فى نظرهم ماهو " مختلف " وما هو " غريب " ، وربما وصل بهم التعاطف إلى حد إيهام أنفسهم بأن هذا العالم العتيق الغريب هو الترياق الشافى من سموم الحضارة الصناعية الحديثة ... ولكنهم مع هذا كله لايمكن أن يرضوا لأنفسهم بأنماط الحياة هذه بديلا دائما عن أسلوب الحياة الذى يعيشون فى ظله . ذلك لأنك مهما أعجبت بالمتحف ، فلن ترضى لنفسك أن تقيم فيه إقامة دائمة ، بل إن أقصى ماتريده منه هو أن

(*) بحث قدم إلى الملتقى العاشر للفكر الإسلامى ـ المجلد الرابع ـ الجزائر يوليو (تموز) ١٩٧٦ .

تزوره زيارات متقطعة فحسب .

إن الانتقال إلى التصنيع فى العالم الإسلامى يؤدى ، من الوجهة الأخلاقية ، إلى إحدى نتيجتين : فهو بالنسبة إلى البلاد الإسلامية الفقيرة فى المواد الخام ، وفى الثروة الطبيعية ، يعنى استمرار الحياة فى مستوى للمعيشة لا يكفل للآدمى ضرورات الحياة المادية . وفى مثل هذا المستوى من الحياة المادية يستحيل أن نتوقع من الإنسان أى نزوع إلى السمو الأخلاقى ، لأن كل تفكيره ، وكل رغباته ، ستكون متجهة إلى إشباع الضرورات الحيوية الملحة ، على نحو لايترك أى مجال لتنمية الجوانب المعنوية فى الإنسان .

على أن هناك بلادا إسلامية أخرى غنية بمواردها الطبيعية ، وخاصة البترول . وهذه البلاد لاتعانى من هبوط مستوى المعيشة ، وإنما تعانى من شئ مضاد لذلك : أعنى من الارتفاع الزائد فى مستوى المعيشة (مع الاعتراف بوجود حالات لا مبرر لها من الفقر حتى فى هذه البلاد) . هذه البلاد الإسلامية مهددة بخطر الانحلال الأخلاقى الناجم عن سهولة العيش ويسره ، وعدم اضطرار الإنسان إلى بذل جهد شاق من أجل كسب الرزق ، أى بالاختصار ، عن الثروة التى تأتى بلا مجهود . ومن جهة أخرى فإن الأجيال الحاضرة فى هذه البلاد الغنية تنعم بمستوى للمعيشة لم يكن يطرأ حتى بخيال الأجيال السابقة ، ولا يتوقع للأجيال المقبلة التى ستعيش فى عصر ما بعد البترول أن تنعم بشئ مشابه له . وهكذا يصبح التصنيع فى هذه البلاد ضرورة أخلاقية بمعنى مزدوج : فهو دواء للترف الزائد ولمختلف أنواع الانحرافات الناجمة عن اكتساب الثروة الخيالية بلا مجهود ، وهو من جهة أخرى دليل على خروج الجيل الحاضر من الدائرة الضيقة للمتعة الشخصية ، وتفكيره فى مستقبل الأجيال التى ستعيش بعد أن تنتهى فترة الحلم الوردى القصير الأمد ، التى تمر بها هذه البلاد فى عصر البترول الحالى .

على أن البلاد الإسلامية ، حين تنتقل إلى عصر التصنيع ، لن تكون رائدة فى هذا الميدان ، ولن تخوض ميدانا لم يطرقه أحد ، بل ستجد أمامها تجربة طويلة ، هى تجربة الغرب ، الذى مهد لمرحلة التصنيع ، عقليا ومعنويا وعلميا منذ عصر النهضة الأوروبية ، وانتقل إليه بالفعل منذ قرنين من الزمان . ومن الضرورى للعالم الإسلامى أن يدرس هذه التجربة ، التى سبقت العالم كله ، دراسة متعمقة ، ويتنبه جيدا إلى ايجابياتها وسلبياتها ، حتى يعوض التخلف الزمنى الذى يفصله عن الغرب فى هذا المجال .

فصحيح أن السؤال : " هل نتجه إلى التصنيع أم لا ؟ " هو سؤال يبدو غريبا فى نظر العقلية الغربية ، التى لم تعد تضع هذا الأمر موضع التساؤل . ولكن هذا السؤال مازال يحتفظ بأهميته الحيوية فى عالمنا الإسلامى ، ومن المؤكد أن هذه الحقيقة تعبر عن تخلف عالمنا هذا أصدق تعبير . ولكن يقابل ذلك أن خوض تجربة التصنيع فى الجزء الأخير من القرن العشرين لابد أن يكون مختلفا عن البدء بهذه التجربة ، لأول مرة فى تاريخ العالم ، فى القرن الثامن عشر ، ولابد أن يكون القرار الحاسم الذى اتخذته كثير من المجتمعات الإسلامية بالاتجاه إلى التصنيع ،

مصحوبا بقرار آخر لايقل عنه أهمية ، هو الإفادة من تجارب الآخرين حتى لاتتكرر لدينا أخطاؤهم ، وحتى تبدأ التجربة لدينا على أساس أسلم .

إن البحث فى النتائج الأخلاقية للتصنيع ، فى العالم الإسلامى ، يحتاج إلى أن يعالج من زاويتين : الزاوية الأولى هى استكشاف مظاهر التغيير التى يؤدى إليها التصنيع فى قيمنا التقليدية ، إذ أن هذه القيم لن تظل معزولة عن عملية التغير الحاسمة التى لابد أن يحدثها التصنيع فى أى مجتمع يطبق فيه . أما الزاوية الثانية فهى السمات المميزة التى يمكن أن تختلف فيها الجوانب المعنوية لحياتنا بعد التصنيع عن نظيرتها فى العالم الغربى - أعنى التعديل الذى يمكن أن تدخله القيم الإسلامية على النمط الأخلاقى الغربى المرتبط بالتصنيع . هذان الجانبان متكاملان ، ويعد الأول منهما سلبيا (لأنه يبحث فى تلك العناصر التى ستتقبلها حياتنا الأخلاقية نتيجة للتصنيع) على حين أن الثانى إيجابى (لأنه يبحث فى الإسهام الذى سنقدمه نحن إلى النمط الأخلاقى المألوف فى الغرب) . ولذلك كان من الضرورى أن نبحث كلا منهما على حدة ، وأن ننتهى إلى استخلاص العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين ، السلبى والايجابى ، للموضوع الذى نبحثه .

وفى اعتقادى أن أهم عناصر التحول الذى يمكن أن يحدثه التصنيع فى فكر العالم الإسلامى وسلوكه ، هو تأكيد مبدأ التغير ذاته . ذلك لأن هذا الفكر قد أصبح يتسم بنزعة سكونية Static لاتخطئها العين ، تسيطر علي أسلوبنا فى النظر إلي العالم وطريقتنا فى السلوك . والارجح أن الطريقة الشائعة فى فهم الدين ، وفى تطبيق تعاليمه ، عامل من أهم العوامل التى أدت إلى هذه النتيجة . فنحن نتصور الدين على أنه مجموعة ثابتة من التعاليم ، لا على أنه أسلوب متجدد فى الحياة . ونحن نحاول فى كل المناسبات أن نثبت حسن إيماننا بالرجوع إلى النصوص كلما اعترضتنا مشكلة أو اختلفنا فى رأى . على أن النص الدينى ، كما هو معروف ، " حَمال أوجه " ، وتعاليمه فى بعض الأحيان تبلغ من العمومية حدا تقبل معه أشد التفسيرات تعارضا ، فضلا عن أن انتقاء نص بعينه عملية تخضع فى كثير من الأحيان للاتجاه الفكرى الذى كونه المرء مسبقا . ورغم هذا كله فإن " لعبة النصوص " هذه مازالت مستمرة بيننا ، حتى فى أكثر الأمور حيوية والحاحا وتأثيرا فى حياة الإنسان اليومية . وليس لهذه اللعبة من نتيجة عملية سوى اضفاء طابع سكونى على تفكيرنا وسلوكنا ، وافتقادنا القدرة على اكتساب المرونة التى تحتمها الظروف المتغيرة فى الحياة .

ومن المؤكد أن التصنيع سيؤدى بنا إلى أن نتخلص ، عاجلا أو آجلا ، من هذه النزعة السكونية . فالتصنيع مرتبط ارتباطا عضويا بفكرة التحول والتغير . والمجتمعات الصناعية تؤمن بأن مستقبل الإنسان أفضل من ماضيه ، ولاتتشبث بهذا الماضى تشبثا مرضيا ، كما يبدو أننا نفعل فى أحيان كثيرة . وفى عصر الصناعة تتغير الاسس المادية التى تبنى عليها حياة الناس بسرعة ، ومن ثم يكون من الضرورى أن تتطور أساليب تفكيرهم وسلوكهم لمواكبة هذا التغير ، حتى لايتخلفوا عن الركب السريع التطور .

ومعنى ذلك أننا لو تصورنا أننا نستطيع الجمع بين التصنيع وبين العودة الجامدة إلى الماضي وتعلق كل آمالنا ومثلنا العليا ونماذجنا فى الحياة به ، فإننا نكون في ذلك واهمين . وأنا لاأعنى بذلك مطلقا أن التصنيع سيجعل العالم الإسلامى يتنكر لماضيه ، بل إن كل ما أعنيه هو أنه سيخلصنا من عادة يبدو أنها قد استحكمت فينا ، وأعنى بها العودة الدائمة إلى نماذج ماضية من أجل حل مشكلات الحاضر ، والعجز عن رؤية التطور والتغير الساحق الذى طرأ على حياة الإنسان طوال قرون عديدة ، وتجميد الزمان عند نقطة واحدة يبدو أنها اصبحت بؤرة مركزية تدور حولها كل تصوراتنا للحاضر والمستقبل . أما النظرة المستنيرة إلى الماضى بوصفه ممهدا للحاضر ، فى إطار من فهم المتغيرات الأساسية التى طرأت على المجتمعات البشرية خلال تطورها ، فلن يحول دونها التصنيع . ويكفى أن نعلم أن أرقى المجتمعات الصناعية تتعمق فى فهم ماضيها ، بكل تفاصيله ، وتستخلص منه نماذج مضيئة دون أن تغفل عن حقيقة التغير الذى طرأ على حياتها ، والذى جعل من هذا الماضى مجرد فترة منتهية من تاريخها فحسب .

وكما أن التصنيع يرتبط ضرورة بالنظرة المتغيرة والمتطورة إلى القيم الإنسانية ، فإنه يرتبط فى الوقت ذاته بنظرة أرحب وأوسع نطاقا إلى معايير الأخلاق . ففى المجتمع الإسلامى تسود نظرة إلى الأخلاق تجعل للسلوك الجنسى مكانة رئيسية . بل إن هذا السلوك ، فى نظر الإنسان العادى ، يكاد يكون مرادفا للأخلاق . فالأخلاق الصحيحة تعنى ، قبل كل شئ ، العفة الجنسية ، والنموذج الأكمل للإنسان هو الذى يتقى الله فى شئون الجنس قبل غيرها . وكثير من رجال الدين الإسلامى حين يعددون مظاهر الانحلال فى المجتمعات الحديثة ، يركزون حديثهم على الاختلاط بين الجنسين ، وعلى ملابس المرأة ، وعلى الأعمال الفنية الخليعة ، بوصفها أساس الشرور التى يعانى منها الإنسان .

على أن الانتقال إلى التصنيع يستتبع حتما توسيع نظرتنا إلي الأخلاق بحيث لايقل اهتمامنا بالجانب الاجتماعى العام من سلوك الإنسان عن اهتمامنا بسلوكه الشخصى . ذلك لأن التصنيع يولد علاقات معقدة متشابكة بين البشر ، ويتيح فرصا لاحدَّ لها لاستغلال الإنسان للإنسان ، ويترتب على ذلك ازدياد تدريجى فى أهمية الأخلاق التى تنظم " السلوك العام " للإنسان ، فى علاقته بالمجتمع ككل . ومن هنا فإن على رجل الدين أن يتخذ مواقف واضحة فى أمور مثل استغلال النفوذ ، والمضاربة ، والتهرب من الضرائب ، وجمع الثروات الفاحشة بلامجهود ، وعليه أن يعطى هذه المسائل حجمها الذى تستحقه بالقياس إلى السلوك الشخصى الذى يبدو أن التركيز ينصب عليه فى الوقت الحاضر .

وأغلب الظن أن الاهتمام بالجانب الشخصى من سلوك الإنسان كان مرتبطا بوقت كانت فيه العلاقات الاجتماعية أبسط بكثير مما هى عليه الآن ، وبنظام من القيم الثابتة التي كان يفرضها على الناس عرف سائد . وهكذا كان كل خروج شخصى عن هذه القيم ، فى مثل هذا المجتمع البسيط المستقر ، يشكل مخالفة صارخة ينبغى ادانتها بكل قوة . أما حين تتعقد الحياة نتيجة للدخول فى عصر التصنيع ، فإن الجانب الاجتماعى العام للسلوك يكتسب أهمية متزايدة بالقياس

إلى الجانب الشخصى ، مما يحتم توسيع نطاق القواعد الأخلاقية ، بحيث تغطى هذا الجانب ، وتبدى به اهتماما يتناسب مع أهميته المتزايدة فى الحياة الحديثة . وهكذا فإن أبسط ما يُنتظر من رجل الدين المسلم هو أن يدين صاحب العمل المستغل على نحو لايقل عن إدانته للزانى ، وأن يكافح التاجر الذى يضارب فى أقوات الناس بقوة لاتقل عن مكافحته لملابس المرأة القصيرة ، وأن يهاجم نظم الحكم الدكتاتورية الاستبدادية بعنف لايقل عن ذلك الذى يهاجم به المناظر المكشوفة فى أفلام السينما .

ومع ذلك فنحن فى أغلب الأحيان نفتقر إلى رجل الدين الذى يقول كلمته صريحة مدوية فى هذه الموضوعات ، والذى يتسع مفهوم الأخلاق عنده ، بحيث يشمل السلوك العام مثلما يشمل السلوك الخاص . صحيح أن هناك حالات فردية ، واجتهادات خاصة ، يقوم بها أفراد قلائل هنا وهناك ، ولكن يندر أن تستثار حماسة المجموع العام من رجال الدين فى بلد إسلامى فى حادثة ذات أصداء اجتماعية عامة ، كقضية اختلاس ، أو تهريب ، أو سرقة للمال العام ، بقدر ماتستثيرها الحوادث ذات الطابع الفردى ، التى تدخل فى إطار المفهوم التقليدى الضيق للأخلاق . وهذا نقص ينبغى تلافيه إذا شاء العالم الإسلامى أن يواجه عصر التصنيع بما فيه من علاقات اجتماعية عامة شديدة التعقيد .

على أن أهم النتائج الأخلاقية التى يؤدى إليها التصنيع حين يطبق فى مجتمع إسلامى متمسك بروح الدين ، هى إزالة التعارض الظاهرى بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية . ومما يدعو إلى الأسف ، إن هذا الموضوع قد تعرض لتشويهات لاحدود لها ، وتدخلت فيه المصالح الذاتية إلى حد أصبح من الصعب معه مناقشته بطريقة موضوعية نزيهة ، فضلا عن أن الجدل الدائر حوله يثير من الانفعالات أكثر مما يثير من الأفكار . ولهذه الأسباب كلها أصبح هذا ، فى السنوات الأخيرة بوجه خاص ، موضوعا شائكا . وسأحاول فيما يلى أن أبين أن هذا الحرج لاضرورة له ، وأن الرأى الصحيح فى المشكلة واضح لاغموض فيه .

إن من الأمور المؤسفة أن يتصور كثير من المسلمين المتحمسين أن الطريق الاشتراكى فى التصنيع متعارض مع الدين ، وبذلك يعملون - عن وعى أو بغير وعى - على دعم الاتجاه الرأسمالى ، حتى بعد كل ماأثبتته تجارب البلاد الرأسمالية من أخطاء . صحيح أن الحجة التى تقال فى هذا الصدد هى أننا لا نريد مبادئ مستوردة سواء أكانت اشتراكية أو رأسمالية ، وكل مانريده هو الأخذ بالنظام الإسلامى الأصيل . ولكن هذه الحجة ، التى تبدو فى ظاهرها مقنعة ، تنتهى آخر الأمر إلى اختيار بين المذهبين العصريين : إذ أن عمومية الأحكام الدينية تترك مجالا واسعا للاجتهاد فى التفسير ، ولابد أن يتحدد اتجاه كل مفكر فى التفسير بالمؤثرات العصرية التى أسهمت فى تكوين نظرته العامة إلى الأمور . بحيث يميل ذلك الذى تأثر أصلا بالأفكار الاشتراكية إلى الأخذ بالتفسير الاشتراكى ، والعكس بالعكس . وفضلاً عن ذلك فإن المواقف التى نواجهها فى عالمنا المعاصر تبلغ من التعقيد حدا يكاد يستحيل معه الاهتداء إلى كل الاجابات التفصيلية فى النصوص الدينية ، ومن هنا كان من الضرورى الاستعانة بالتجارب الحديثة

التى مرت بها أمم أخرى من أجل سد هذه الثغرات ، وفى كلتا الحالتين لايكون هناك مفر من الرجوع آخر الأمر إلى الايديولوجيات الكبرى المعاصرة ، بحيث يؤدى العداء للاشتراكية على نحو آلى إلى خدمة الرأسمالية .

ولما كان المجال الذى يقتصر عليه هذا البحث هو مجال القيم ، فلابد لنا من التعرض لموضوع العلاقة بين القيم الإسلامية ونظام القيم الذى تدعو إليه كل من الرأسمالية والاشتراكية ، حتى يتبين لنا مدى خطأ الموقف الذى يشيع اتخاذه إزاء هذه الايديولوجيات فى عالمنا الإسلامى .

إن النظام الرأسمالى مبنى أساسا على قيم فردية . وعلى الرغم من المظهر البراق الذى يتخذه هذا النظام ، حين يؤكد أنه هو المدافع حقا عن الحرية الفردية ، وعن حق الفرد فى أن يتحرر من تدخل الدولة فى شؤونه ، وحقه فى الكلام والتعبير الحر عن الرأى ، إلى آخر هذه الحريات الليبرالية المعروفة ، التى يتخذ منها المدافعون عن النظام الرأسمالى محورا لدعايتهم ، على الرغم من هذا كله ، فإن الحرية التى يدافع عنها هذا النظام هى فى واقع الأمر حرية استغلال القوى للضعيف ، وكل ما عدا ذلك من حريات تظل ذات طابع شكلى مادامت غير متحققة فى إطار من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص .

هذه النزعة الفردية ، التى لاينكرها دعاة الرأسمالية أنفسهم ، بل يجدون فيها مدعاة للزهو ، تتعارض بغير شك مع القيم الإسلامية تعارضا أساسيا . فروح الدين الإسلامى تتجه إلى تأكيد الأخوة والتضامن والتعاون بين الناس ، وتأبى أن يوضع القوى فى مركز يسمح له باستغلال الضعيف ، ثم يزعم أن لهذا الضعيف كل الحرية فى أن يعترض كما يشاء . وماكانت رسالة الأديان ، فى حقيقتها وفى جوهرها الباطن ، إلا سعيا إلى اقرار نظام جديد للحياة ، يحل فيه الأخاء بين البشر محل التطاحن والمنافسة القاتلة ، التى لايمكن تصور النظام الرأسمالى بدونها .

ولابد أن كل مثقف قد استمع فى وقت أو آخر إلى أحد دعاة الرأسمالية وهو يهاجم الاشتراكية لأنها لاتعترف " بحافز الربح " ، وربما أدى عدم اعترافها هذا إلى إخفاق التجربة الاشتراكية ذاتها ، كما يبدو أنه حدث فى بعض الحالات . ولو أمعنا الفكر فى دلالة هذا المبدأ ـ أعنى مبدأ " حافز الربح " ـ لادركنا مدى الخطأ الذى يقع فيه من يرددون عبارات محفوظة عن تعارض القيم الاشتراكية والإسلام ، أو يتصورون ـ دون أن يجرأوا على التصريح بما فى نفوسهم ـ أن الرأسمالية هى حامية حما الاديان ، وضمنها الإسلام .

ذلك لأن الرأسمالية حين تؤكد أن مايحرك الإنسان إلى العمل والانتاج هو رغبته فى الربح ، وأن انكار هذا الحافز يؤدى إلى هبوط الانتاج كما وكيفا ، وإلى إخفاق المجتمع فى بلوغ أهدافه ، إنما تبنى موقفها هذا على أساس أن الإنسان مخلوق أنانى ، مادى ، لايتحرك إلى العمل إلا من أجل أشباع حاجاته وأطماعه الخاصة فحسب . وإنه لمن المؤسف حقا أن الواقع يثبت صحة هذا التصور فى أحيان كثيرة ، ومن هنا كانت الرأسمالية أكثر واقعية فى هذه الناحية .

غير أن هذا النوع من الواقعية يرتكز على قبول الإنسان ، بكل عيوبه ، على ماهو عليه . وكل مذهب يتسم بقدر من السمو المعنوى لايمكن أن يقبل الإنسان على ماهو عليه . فالفلسفات الرفيعة كانت كلها تدعو إلى اصلاح الإنسان . والأديان كلها إنما هى رفض للإنسان فى واقعه التلقائى اللاأخلاقى ، ومحاولة لخلق إنسان يتجاوز فى سلوكه مستوى السعى المباشر إلى المنفعة والتحرك بفعل الحوافز المادية . وحتى لو أخفق هذا المسعى بحكم الواقع الغاشم ، فإن الأديان ، والإسلام بوجه خاص ، ترسم لنا صورة لعالم آخر تتحق فيه المثل العليا للإنسانية على النحو الذى يبلغ بها ذلك الكمال الذى تعجز عن بلوغه فى عالم الفناء الذى نعيش فيه .

وإذن ، فالنظرة التى تسود فى النظام الرأسمالى تتضمن تأكيدا للطبيعة " المادية " للإنسان ، وانكارا لجوانبه الروحية . ومن هنا كان من التناقض ، بل من النفاق الصريح ، أن تقف الرأسمالية مدافعة عن الروحانية ، وتتهم خصومها بالمادية ، مع أن النظرة المادية إلى الإنسان جزء لايتجزأ من المبدأ الأساسى الذى ترتكز عليه ، وهو مبدأ " المشروع الخاص " و " حافز الربح " . ومن المؤسف حقا أن تتردد هذه الحجج نفسها على ألسنة كثير من المدافعين عن النظرة الإسلامية إلى الحياة ، فيقدمون الرأسمالية كما لوكانت أقرب إلى روحانية الأديان من الاشتراكية .

والواقع أن مهاجمى الاشتراكية ، دفاعا عن الدين ، يعطون الشكل أهمية تفوق المضمون ، ومن المؤكد أن كثيرا من الاشتراكيين قد صدرت عنهم تصريحات تتضمن هجوما على الأديان . ولكن مضمون المذهب ذاته يحقق أسمى ماتهدف إليه رسالات الأديان . فالاعتقاد أن الإنسان ينبغى أن يبذل جهده فى العمل لصالح المجموع ، لا لصالح فرد معين ، ولا من أجل الكسب الشخصى ، يمثل قيمة أخلاقية رفيعة تتمشى مع كل ماتدعو إليه العقائد من قيم . والسعى إلى إلغاء استغلال الإنسان للإنسان ، وإلى تذويب الفوارق بين الطبقات أو الغائها ، لايمكن أن يكون متعارضا مع عقيدة لاتجعل لعربى فضلا على أعجمى إلا بالتقوى ، والدعوة إلى تحرير الإنسان من عبودية العمل الشاق ، حتى يحقق أفضل امكاناته وتكتمل مقومات إنسانيته ، لايمكن أن تتناقض مع عقيدة ترى أن الإنسان كيان متكامل ، وإن للروح مطالبها مثلما أن للجسم حاجاته ورغباته .

وهكذا ، فإن مايستطيع الإسلام أن يسهم به ، لكى يتخلص من الآفات التى شابت عملية التصنيع فى الغرب ، هو أن يمزج بين القيم الإسلامية الأصلية وقيم الفكر الاشتراكى ، ويدعو إلى مجتمع تسوده المبادئ ، لا الرغبة فى الكسب المادى ، ويقوم على التراحم والتعاون ، لا على التزاحم وسحق الخصوم فى المنافسة " الحرة " . ولو اقبلنا على التصنيع بهذه الروح واستطعنا أن نجمع بين تجارب الفكر الاشتراكى والقيم الإسلامية الأصيلة ، لاستطعنا أن نتخلص من مظاهر الانحلال والتفكك التى ارتبطت بالاتجاه إلى التصنيع فى الغرب .

ذلك لأن هذا الانحلال إنما هو الترجمة الأخلاقية للمبادئ الرأسمالية نفسها . فمبدأ الحرية الفردية والمنافسة فى العمل والسعى إلى الربح ، حين يطبق على العلاقات الأسرية ، يتحول إلى

تفكك للاسرة وتباعد بين أفرادها الذين يستهدف كل منهم تحقيق رغباته الخاصة دون اهتمام بهدف مشترك يعلو على الأفراد ، وهذه مساوئ لايمكن أن تصيب مجتمعا يسعى إلى التصنيع وهو حريص على قيمه الدينية الرفيعة ، متمسك فى الوقت ذاته بمبادئ الايثار الاشتراكية .

على أن الأخذ بهذه القيم لن يعصمنا فقط من مظاهر الانحلال التى تفشت فى مجتمعات الغرب اللاهثة وراء السيطرة والربح ، بل سيعصمنا أيضا من مظاهر الانحلال المضادة ، التى تنتشر فى مجتمعاتنا الإسلامية الحالية ، إما بسبب الفقر ونقص الانتاجية ومايولده ذلك فى النفوس من يأس يبعث على الانحراف ، وإما بسبب الثراء السهل غير المصحوب بالعمل والجهد . وفى كل هذه الحالات لن يكون لنا مستقبل يتناسب مع ماضينا الذى طالما تفاخرنا به إلا إذا قررنا أن ندخل مرحلة التصنيع من أوسع أبوابها ، واضعين نصب أعيننا أننا قبل كل شئ مجتمع ذو قيم إسلامية أصيلة ، وإن هذه القيم تجد أقرب تعبير عنها ـ بالنسبة إلى العصر الذى نعيش فيه ـ فى التجارب الاشتراكية التى تمكنت من تحقيق نظرة متكاملة إلى الإنسان ، تستجيب لمطالبه المادية والمعنوية معا على نحو متكامل .

الفصل الرابع
موقف الجماعات الإسلامية المعاصرة
من قضية المرأة

تحتل مشكلة المرأة مكانة بالغة الأهمية فى تفكير الجماعات الإسلامية المعاصرة وممارساتها . ولاتتضح هذه المكانة الهامة فى كتاباتهم المباشرة فحسب ، بل انها تظهر أيضا ، وبصورة لاتقل وضوحا ، فى عدد هائل من الأفكار غير المباشرة ، وفى كثير من الأمثلة التى تعبر بها هذه الجماعات عن مواقفها النظرية والعملية .

ولكن هذه المكانة الهامة لاتعبر ، فى الواقع ، عن اعلاء لشأن المرأة ، أو انشغال بمشاكلها الحقيقية ، فى فكر هذه الجماعات ، بل إن هدفها الفعلى يسير فى طريق مضاد تماما لما يوحى به للوهلة الأولى طابعها الظاهرى . فهذا الاهتمام الكبير والتأكيد المستمر للموضوعات المتعلقة بالمرأة ، ووضعها فى الأسرة وعلاقتها بالرجل ، يهدف فى حقيقة الأمر إلى شيئين أساسيين : أولهما صرف الأنظار عن المشكلات الحقيقية للمجتمع ، والتغطية على الرؤية السطحية لتلك المشكلات فى فكر هذه الجماعات ، وثانيهما تشويه مشكلات المرأة ذاتها والعودة بها إلى وضع شديد التخلف ، كان يُفترض أننا تجاوزناه منذ أمد بعيد .

ولنبدأ بكلمة عن الهدف الأول : ففى ندوة عقدت أخيرا فى مبنى نقابة الأطباء حول " الإسلام والعلمانية " ، وشارك فيها كاتب هذه السطور ، أراد الشيخ يوسف القرضاوى ، وهو أحد كبار مفكرى الحركة الإسلامية المعاصرة ، أن يضرب مثلا لابتعاد التشريعات الوضعية عن قيمنا وعاداتنا وأخلاقنا الأصلية ، فلم يجد إلا المثل الخاص بعقوبة الزنا . وهكذا تصور حالات افتراضية ارتُكب فيها الزنا دون أن يقضى القانون الوضعى فيها إلا بعقوبات طفيفة ، وربما استطاع المحامى البارع أن يحصل لموكله فيها على البراءة ، ووجد أن هذا التساهل الذى يتسم به موقف القوانين الوضعية إزاء هذه الجريمة يتعارض بشدة مع القيم والأعراف السائدة فى مجتمعاتنا ، والتى تعبر عنها الشريعة الإسلامية تعبيرا أصدق حين تضع للزنا حدودا رادعة .

هذا المثل القريب العهد يحمل دلالات واضحة على موقف التيارات الإسلامية المعاصرة من مشكلة المرأة :

فهو أولا يعبر عن اهتمام مبالغ فيه بهذه المشكلة ، لأنه اختار موضوعا يتصل بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة ، لكى يثبت وجهة نظره القائلة إن القوانين الوضعية ليست مستمدة من قيمنا وأخلاقنا وموروثنا الأصيل . ولقد كان فى استطاعته أن يختار أى موضوع آخر أوثق صلة بمشكلات الحياة الفعلية ، وبالخبرات والتجارب التى يعيشها الناس فى كل يوم ، ولكنه انتقى هذا المثل ، وافترض لكى يشرح وجهة نظره حالات خيالية يمكن أن يقع فيها الزنا دون أن ينال

مرتكبه العقاب ، وكأن الناس المطحونين بمشكلات الحياة اليومية والغلاء والأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لايفكرون إلا فيما يمكن أن يحدث لو صادفتهم واقعة الزنا . وهو ثانيا يستثير مشاعر الغيرة والاستنكار ، لدى الرجل الشرقى بوجه خاص ، عن طريق ضرب مثال تهدر فيه قيمة " الشرف " - بمعناها المألوف ، الذى يفتقر كثيرا إلى الدقة - ويعجز القانون الوضعى عن فرض القصاص الرادع على من يرتكب ذلك الفعل الذى هو فى نظر الرجل الشرقى أفدح الآثام . وحين يتنبه المستمعون - ومعظمهم من الرجال - إلى أن الشريعة الإسلامية هى التى تفرض العقاب الرادع على هذا الفعل الآثم ، بينما القانون الوضعى يتهاون فيه ، يصبحون مهيأين ذهنيا للاقتناع الكامل بالرأى الذى يدافع عنه المحاضر ، وهو أن قواعد الشريعة ذات المصدر الإلهى هى الأقدر على تنظيم حياتنا من أى قانون يضعه الإنسان .

هنا تُعطى إحدى المشكلات المتعلقة بالمرأة ، فى جانبها الجنسى على وجه التحديد ، أهمية هائلة ، ويتكرر هذا النوع من الأمثلة بصورة ملحوظة فى كتابات الإسلاميين المعاصرين وأحاديثهم . ولكن هذا الاهتمام المفرط يعكس فى الواقع رغبة فى التغطية على المشكلات الحقيقية التى يعانى منها الإنسان ، أيًا كان جنسه ، فى المجتمع . ففى أية معالجة عقلانية لمشكلة كهذه ، ينبغى على الباحث ، حتى لو كان يعتقد أن لمشكلة الزنا مثل هذه الأهمية ، أن يعود إلى الجذور الاجتماعية للمشكلة ، وبدلا من أن يسخر من القانون الوضعى لأنه يتهاون فى عقوبة الزانى والزانية ، أو أن ينظر إلى الجريمة وعقوبتها كما لو كانا شيئين مجردين لا علاقة لهما بالأوضاع التى يعيش فيها الإنسان ، يتعين عليه أن يناقش مشكلة نقص المساكن والأسعار الخيالية التى تجعل أى مسكن بسيط بعيدا عن متناول أيدى معظم الشبان والشابات ، واستحالة تكوين أسرة لدى النسبة الكبيرة ممن بلغوا سن الزواج ، فضلا عن الغلاء العام للأسعار وصعوبة تربية الأطفال ، وغير ذلك من العوامل التى يعانى منها الناس حقيقة ، والتى تؤدى على نحو متزايد إلى جعل الزواج المتكامل فى مسكن مستقل (وهو أمر كان متاحا لمعظم الشباب والشابات فيما مضى) يتجه إلى أن يصبح وضعا طبقيا لاتقدر عليه ، فى بلد كمصر ، إلا فئات محدودة فى المجتمع . فى ضوء هذه العوامل كان ينبغى النظر ، أو على الأصح إعادة النظر ، فى مشكلة الزنا لو كان الباحث يقيم وزنا للاعتبارات الإنسانية ويحرص على التصدى الصريح للأسباب الحقيقية التى تكمن فى جذور المشكلة . غير أن شيخنا الذى استقينا من كلماته هذا المثل اكتفى بالنظرة المجردة ، المعزولة عن أى سياق اجتماعى ، لظاهرة اختارها لأنها تؤدى إلى استفزاز مشاعر مستمعين لم يعتادوا استخدام عقولهم ، وتعبر ظاهريا عن اهتمام بالغ لدى أقطاب الحركات الدينية المعاصرة بمشكلات المرأة ، ولكنه فى حقيقته اهتمام يؤدى إلى صرف أنظار الناس عن المشكلات التى يعانون منها بالفعل ، ويعبر عن رؤية سطحية تجريدية للعلاقة بين المرأة والرجل . وماهذا إلا نموذج واحد لطريقة فى المعالجة يسهل علينا أن نجد لها عددا هائلا من الأمثلة فى الكتابات والخطب الناطقة بلسان التيارات الإسلامية المعاصرة .

ولكن النقطة التى نود أن نركز جهدنا عليها هى أن ذلك الاهتمام الكبير الذى تبديه التيارات الإسلامية المعاصرة بموضوع المرأة ، يخفى وراءه حركة تشويه واسعة النطاق لمشكلات المرأة ،

ورؤية شديدة التخلف لما يطلق عليه ، بطريقة فضفاضة ، اسم " طبيعة المرأة " . ويتمثل هذا التشويه في سلسلة من الازدواجيات التي يجمع كل منها بين متناقضين . أحدهما هو الذي يعلن على الملأ ، والآخر هو القصد الحقيقي الباطن ، الذي لا يصرح به في العلن .

١ ـ ازدواجية التحرر والعبودية :

من أبرز سمات الحكم الدكتاتوري أن الحاكم فيه يتملق شعبه ، على المستوى اللفظي . أي على مستوى الخطب والبيانات ، ويكيل المديح له في كافة المناسبات . ولكنه في قرارة نفسه يحتقر شعبه أشد الاحتقار ، ولا يقيم له وزنا في قراراته ، وكلما أمعن في التنكيل به ، ازداد تملقا له . متوهما أنه يداري بذلك اذلاله لشعبه واضطهاده له . وكلنا نعلم أن أشد الحكام ترفعا عن شعوبهم لايكفون عن وصف هذه الشعوب بأنها ذكية وحكيمة وأصيلة وطيبة الخ ....

ويمكن القول إن شيئا مماثلا لهذا يحدث في موقف الحركات الإسلامية المعاصرة من المرأة . فكل دعوة تحاول من خلالها هذه الجماعات أن تحصر المرأة في إطار ضيق لاتخرج عنه ، وتضمن استمرار خضوعها للرجل ، ومكانتهـا الثانوية أو الهامشية بالنسبة اليه ، تقدّم في إطار من التمجيد والتكريم ، وتُعرض كما لو كانت هي التي تحقق أكبر قدر من التحرر للمرأة

فحياة المرأة ، وفقا لهذا النوع من التفكير ، ينبغي أن يكون محورها الأساسي بعدا واحدا ، هو البعد العائلـــي ، على حين أن للرجل ، إلى جانب البعد العائلي ، أبعاد اجتماعية وسياسية .. الخ .. ولكن هذا الانكماش في دور المرأة ، والتضييق الشديد للاطار الذي يُفرض عليها أن تتحرك فيه ، يغلّـف عادةً بعبارات الاطراء والاغراء الشديد ، التي تمتدح الدور العظيم للأم والزوجة والأخت ، وتؤكد أهمية دور المرأة داخل الأسرة بوصفها نواة لتوحيد جميع أفرادها ومصدرا يستمد منه الجميع الدفء والحنان ، .. الخ .. وفي جميع الأحوال تقريبا ، لا يُعرض إلا هذا الجانب الأخير من القضية ، ذلك الجانب الذي يمتدح الدور العائلي للمرأة ويتملق مشاعرها ، ولاترد أية اشارة إلى النتائج المترتبة على هذا الوضع ، وأعني بها استمرار اعتماد المرأة ، اقتصاديا واجتماعيا وعقليا ، على الرجل ، مما يتيح له إحكام سيطرته عليها ويضمن حل جميع المواقف المعقدة في علاقتهما لصالحه .

وعلى حين أن النتيجة العملية لهذه الدعوة إلى ارتباط المرأة بالعائلة وحدها وانتماء الرجل إلى جميع الميادين الأخرى لنشاط المجتمع ، هي تأكيد لتفوق الرجل ووصايته على المرأة فإن هذه الوصاية تغلّف عادة بالمبالغة في امتداح الدور التقليدي للمرأة ، ووصفه بعبارات ظاهرها الاطراء وباطنها النفاق . ولعل أكثر هذه الأوصاف شيوعا ، في كتابات الإسلاميين المعاصرين عن المرأة ، هو وصف " الجوهرة المصونة " ، كناية عن ضرورة المحافظة على المرأة في إطارها العائلي الخاص ، بعيدا عن تعقيدات الحياة وصعوبات المجتمع . فالمرأة هي " ربة الصون والعفاف " . وهما ، حتى لو أخذنا بمعناهما الظاهري ، صفتان سلبيتان تتعلقان بحماية المرأة لنفسها ، أو حماية النظام

الاجتماعى لها ، من رذائل معينة ، ولكنهما لاتدلان مطلقا على قيام المرأة بأى دور ايجابى أو اقتحامها لأى ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية . إن المرأة لاتكون مصونة ، أو " ربة الصون " إلا لأنها معزولة عن المجتمع ، وبالفعل فإن الدعوة تتجه إلينا ، نحن الرجال ، لكى " تصونها " ، أى نحافظ عليها فى حالة ابتعاد عن خضم الحياة ومعترك المشاكل الاجتماعية ، بما تستلزمه من اختلاط واندماج وضياع " للصون " وربما خدش للعفاف .

إن " الجوهرة المصونة " هى فى المحل الأول شئ قيم يُمتلك ويحرص مالكه على أن يحافظ عليه . ومن هنا فإن النظرة الكامنة من وراء هذا المديح تنطوى على " تشيؤ " المرأة ، أى إحالتها إلى شئ ينبغى أن يحفظ ويصان ، حتى يظل ، فى نظر مالكه ، محتفظا بقيمته . ومهما بدت العبارة براقة ، ومهما كانت تنطوى فى ظاهرها على امتداح للمرأة ورغبة فى المحافظة عليها ، فإن المحافظة التى تدعو إليها العبارة هى من ذلك النوع الذى نتعامل به مع " الأشياء " ، أى مع مانمتلك من نفائس . وأبسط دليل على ذلك هو أن أحدا لايفكر فى امتداح الرجل لأنه " مصون " .. ذلك لأن الرجل هو الذى يتولى اقتحام ميادين الحياة وخوض معاركها ، ومن ثم يتعين عليه أن يخرج من إطار " الصون " لكى يسلك فى حياته سلوكا إيجابيا فعالا .

إنه مثال واحد لموقف يتكرر مرارا فى كتابات أقطاب الحركة الإسلامية المعاصرة وأحاديثهم عن المرأة ، ذلك الموقف الذى يتسم بازدواجية ظاهرها التمجيد وباطنها القهر والإذلال . فالدعوة فى حقيقتها استمرار للوضع المتدنى أو الهامشى للمرأة ، ولكنها لاتصاغ أبدا بصورتها الصريحة ، بل تُعرض دائما كما لو كانت تمثل قمة التحرر وأقصى مظاهر التكريم .

وفى الحالات التى يوجه فيها انتقاد شديد ، بلغة عصرية ، إلى هذا الربط بين كيان المرأة وفكرة الصون ، ويُكشف المضمون المتخلف لهذه الدعوة ، فإن المدافعين عن هذا الموقف يتخذون لأنفسهم موقعا غير متوقع ، يتصورون أنه كاف لاقناع العقول بأن آراءهم تمثل ذروة التحرر بالنسبة إلى المرأة : إذ يتجهون على الفور إلى المقارنة بين وضع المرأة فى الإسلام ووضعها فى الجاهلية ، لكى يثبتوا أنها قد أحرزت مكاسب هائلة . ولا أجد نفسى فى حاجة إلى أن أقتبس إشارات فى كتابات هؤلاء الإسلاميين ، إلى تلك المقارنه المتكررة بين الجاهلية والإسلام ، كلما نوقشت مشكلة المرأة ، لأن أى قارئ لديه أبسط المام بما يقوله الإسلاميون المعاصرون عن المرأة فى كتبهم وأحاديثهم وندواتهم وخطبهم ، لابد أنه صادف مثل هذه المقارنة مئات المرات . ومع ذلك فإن أحدا من هؤلاء الدعاة لا يكلف نفسه عناء التساؤل : ما لنا نحن والجاهلية ؟ وهل يمكن أن نحصر مشكلة المرأة العصرية ، التى تعيش حياة معقدة تكتنفها الصعوبات والمشاكل من كل جانب ، فى إطار المقارنة مع وضعها فى عصر شبه بدائى مضت عليه عشرات القرون ؟ وهل وجود المرأة فى وضع أفضل مما كانت عليه فى عصر الجاهلية ، يكفى لكى نقتنع فى عصرنا الحالى بأنها قد تحررت بالفعل ؟

هذا ، على أية حال ، نموذج لطريقة الإسلاميين المعاصرين فى التفكير ، وهو كما قلنا مثل

صارخ للازدواجية بين ادعاء تحرير المرأة ، على المستوي الكلامى واللفظى ، ووضعها المقهور على مستوى الواقع الفعلى .

٢ ـ ازدواجية العاطفة والعقل :

تؤكد كتابات الإسلاميين السمات العاطفية للمرأة ، ويتخذ هذا التأكيد بدوره طابعا مزدوجا : فمن جهة تُعد عاطفية المرأة عنصرا إيجابيا جديرا بالاشادة والتمجيد . ذلك لأن عنصر العاطفة هو الذى يبعث فى الأسرة مشاعر الحنان والدفء والرعاية والحب ، أى أنه هو القوة الجاذبة التى تعمل على تحقيق التماسك والمودة والتراحم فى الأسرة . غير أن عاطفية المرأة توضع فى مقابل عقلانية الرجل : إذ تُنسب إلى الرجل القدرة على اتخاذ القرار والبت فى الأمور الحاسمة والتوجيه العام لدفة الحياة العائلية ، على حين أن المرأة " تكمل " الرجل بأن تضيف إلى عقلانيته عنصر الرقة والحساسية ، فتكتمل ـ من خلال هذا التقسيم للقدرات والملكات بين الجنسين ـ مقومات الحياة العائلية . وربما تغزل البعض فى هذه العاطفية المفرطة ، بوصفها ضعفا ظاهريا يخفى وراءه قوة ، وربما تحدثوا عن انقلاب الأدوار بين الرجل والمرأة ، حيث تستطيع المرأة أن تتحكم فى الرجل من خلال " دموعها " ، أى أن تمارس عليه القوة باتخاذ مظهر الضعف ، ولكن المهـم أن سمـة " العاطفية " تعد فى هذه الحالة صفة ايجابية يمتدحها الرجل فى المرأة .

على أن التقابل بين عاطفية المرأة وعقلانية الرجل لابد أن يؤدى إلى ظهور الوجه الآخر للصورة المزدوجة : وأعنى به ذلك الوجه الذى يربط بين سيطرة العاطفة عند المرأة ، وبين سيادة النزعة اللاعقلية فى تفكيرها ، وسيطرة الاندفاع والهوى والعاطفة (بالمعنى السلبى هذه المرة) على نظرتها إلى الأمور ، والعجز عن اصدار حكم موضوعى منزه عن الأهواء والأغراض . ويجد هذا الوجه الآخر دعما من التراث الدينى عندما يحكم على النساء بأنهن " ناقصات عقل ودين " ، ويحظر على المرأة تولى شئون القضاء ، ولاتقبل شهادتها أمام المحاكم إلا باعتبارها مساوية لشهادة " نصف رجل " .

وربما استطاع أصحاب هذا الرأى أن يضيفوا إليه صفة تزعم أنها علمية ، إذ يشيرون إلى بحوث تؤكد بطريقة احصائية ، مثلا ، إن الأحكام الانفعالية أكثر شيوعا لدى المرأة ، ويقفزون من هذه المقدمات إلى تعميم متسرع ، هو أن المرأة " بطبيعتها " عاطفية . ولكن مثل هذا التعميم يفقد تماما شروط الحكم العلمى لأن من المستحيل الكلام عن " طبيعة " لأحد الجنسين بعد هذا التاريخ الطويل من سيطرة الرجل وتركه الاعمال الهامشية للمرأة ، وبعد أن تراكمت عوامل التنشئة الاجتماعية ، عبر ألوف السنين لكى تفرض على المرأة هذه الاتجاهات العاطفية فرضا . وبطبيعة الحال فإن من السهل الخلط بين مايرجع إلى عوامل اجتماعية ومايرجع إلى عوامل " طبيعية " ثابتة عندما يكون الأمر متعلقا بأوضاع دامت ألوف السنين . ومن هنا فإن المنطق السليم لا يرفض القول إن ما يسمى " بعاطفية المرأة " إنما هو ظاهرة اجتماعية ، وليس على الاطلاق جزءا من طبيعة ثابتة للمرأة .

ولابد لنا أن نعترف بأن هذه النظرة الازدواجية إلى سمة " العاطفية " فى المرأة ، لاتقتصر على الاتجاهات الإسلامية المعاصرة وحدها ، بل إنها ترجع إلى تاريخ طويل ، وتشيع فى العصر الحاضر بين اتجاهات فكرية متعددة ، تشترك كلها فى الخلط بين العوامل الناتجة عن تأثير أوضاع اجتماعية واقتصادية للمرأة ، كانعدام الاستقلال والمركز الأدنى فى التشريع والشعور الدائم بالعجز وعدم الأمان ، وبين العناصر التى تنتمى إلى " طبيعة ثابتة " . ومع ذلك فإن الاتجاهات الإسلامية تستثمر هذا الخلط وتستخلص منه نتائج هامة ، تظهر فيها ازدواجيتها التقليدية بوضوح : إذ تمتدح المرأة بوصفها القلب النابض بالحنان والعاطفة فى الأسرة ، وتطالبها فى الوقت ذاته بأن تلتزم هذه الحدود وتترك للرجل زمام القيادة والقوامة وسلطة اتخاذ القرار .

٣ - ازدواجية الروح والجسد

لعل أهم الازدواجيات جميعا ، وأقربها إلى واقعنا الراهن الملموس ، هى ازدواجية الروح والجسد ، التى تعبر عنها ظاهرة التحجب أوضح تعبير . ولاشك أن الاهتمام الهائل الذى تبديه الجماعات الإسلامية المعاصرة بتحجب المرأة ، والاعتقاد بأن المعيار الأول ، والأساسى ، لسلوك المرأة طريق الإسلام الصحيح هو اختيارها للحجاب ، دليل على أن أخفاء الجسد أو الغاء معالمه الظاهرة هو ، فى نظر هذه الجماعات ، المدخل الأول إلى عالم الروح .

ولكن المسألة فى حقيقتها ليست أحادية الاتجاه على هذا النحو ، وليس الأمر متعلقا بحجاب يخفى الجسد أو يبعد تأثيره عن ذهن الآخرين فيؤدى ذلك تلقائيا إلى مزيد من الروحانية فى فكر المرأة وسلوكها . بل إن الموضوع فى حقيقته اعقد من ذلك بكثير ، وفى هذه الحالة يدورها يتخذ هذا التعقيد شكل ازدواجية أشد حدة وعنفا من كل ماعداها من الازدواجيات .

إن عملية حجب الجسد يُفترض أنها صون له عن طريق نقله إلى مستوى الأشياء الخافية عن الأعين ، أو الأشياء غير المرغوب فيها ، وأحيانا المنفرة (إذا حكمنا على الأمور فى ضوء بعض مظاهر التحجب التي تؤدى إلى تشويه مقصود ومتعمد لأية صورة جمالية للمرأة) . والمفروض أن عملية التحجب هذه ترفع الجسد فوق مستوى " السفور " الذى يبتذله ويتفنن فى اظهاره للآخرين وعرضه عليهم لأغراض أقلها خطرا انتزاع اعجابهم به . ومع ذلك فإن العلاقة بين الحجاب الكثيف وأشد أنواع السفور تطرفا ، أعنى السفور " المتبرج " ، أقوى مما نظن . فهما معا وجهان ، أحدهما سلبى والآخر ايجابى ، لعملة واحدة . أما هذه العملة الواحدة التي يشترك فيها الحجاب والسفور المتطرفان فهى تأكيد أهمية الجسد والاصرار على أنه موضوع دائم للرغبة ومصدر دائم للاغواء . وهكذا فإن المحجبة ، التى تنطلق من هذا الاعتقاد ، تعمل على اخفاء الجسد حتى تسلبه هذه الصفات . أما السافرة المتبرجة ، التي تنطلق من اعتقاد مماثل ، فإنها تعمل على ابرازه وكشفه حتى تزيد من قدرته على اثارة الرغبة والجذب والأغراء . إن الإثنين معا ، برغم كل ما يبدو بينهما من تناقض ، تؤكدان فى سلوكهما أن أهم مافى المرأة هو جسمها ، وتجعلان من نظرة الرجل إلى المرأة حقيقة أساسية فى حياتها ، فتعمل احداهما على صد هذه

النص ، وتعمل الأخرى على جذبها ، وفى كلتا الحالتين يسود الاعتقاد بأن الهدف الوحيد للرجل هو ... المرأة . ولا أغالى إن قلت إن نظرة الاثنتين معا إلى الطبيعة البشرية تؤكد جانبها الجنسي ، حتى حين يكون الهدف ابعاد هذا الجانب أو الحماية منه . وأبسط دليل على ذلك هو أن ... بديلا ثالثا ، تمثله المرأة التى لاتحجب جسمها ولاتكشفه بابتذال ، لأنها واثقة من أن فى شخصيتها جوانب أخرى أهم من الجسد ، ولأنها تتوقع من الآخرين أن يركزوا اهتمامهم على هذه الجوانب ... على الجسد .

وهكذا ... التحجب يقع عند نقطة الالتقاء بين اهمال الجسد والترفع عنه من جهة ، وبين الاهتمام ... به والاعتقاد بخطورته على صاحبته وعلى الآخرين ، ومن ثم ضرورة اخفائه عنهم ... جهة أخرى . ويصل هذا الاعتقاد الضمنى بخطورة الجسد إلى حد النظر إلى أى نوع من الملامسة العابرة ، كالمصافحة مثلا ، على أنه ينطوى حتما على سوء نية وعلى استثارة رغبة محرمة لدى ... . ولايمكن أن تكون هذه الحساسية الزائدة لأى تلامس عابر مع الجنس الآخر سوى الوجه السلبى والوقائى ، للنظرة الحيوانية إلى طبيعة الإنسان .

وتؤدى هذه الدلالة المزدوجة للحجاب إلى ازدواجية أخرى ، تتعلق بالسلوك المنتظر من المرأة المحجبة نفسها . فالمطلوب منها أن تكون متقشفة المظهر حاجبة لنظرات الآخرين وأطماعهم ، متباعدة قدر الامكان عن الجنس الآخر ، وأن تكون فى الوقت ذاته أنثى كاملة مع الزوج . ولاشك أن الكثيرين سيرون فى هذه الازدواجية أمرا طبيعيا ، على أساس أن من واجب المرأة المسلمة التمنع على الحرام والاقبال على الحلال . ولكن المشكلة من الوجهة النفسية أشد تعقيدا بكثير ، لأنها تفترض فى المرأة القدرة على الجمع بين العفة المفرطة من ناحية ، والاقبال المفرط على الجنس من جهة أخرى . ذلك لأن على هذه المرأة نفسها أن تعوض زوجها عن خشونة مظهرها الخارجى ، وتثبت له أنها لازالت الأنثى القادرة على تحقيق جميع رغباته .(*) فكيف يمكن أن تجمع شخصية واحدة ، ونفسية واحدة ، بين هذين النقيضين ؟ ألا يؤدى هذا التناقض بين المظهر الخارجى والممارسة الخاصة إلى أزمة نفسية أو تعقيد فى التكوين الداخلى للمرأة ؟

إن المظهر الخارجى الذى يراد تحقيقه عن طريق الحجاب أشبه ما يكون بمظهر الراهبات : اللون الداكن ، الرداء الواسع الذى لايكشف أية تفاصيل ، حجب الشعر ، وأحيانا الكفين والوجه . فالحجاب نوع من الرهبنة ، ولكنه رهبنة جزئية ، تتعلق بمظهر المرأة الخارجى ، أو مظهرها الاجتماعى فقط ، على حين أن رهبنة العقائد الأخرى ، كالمسيحية ، رهبنة كاملة ، تسرى على المرأة ظاهرا وباطنا . وعلى الرغم من التعارض بين الرهبنة الكاملة وبين الطبيعة البشرية السوية ، فإن فيها مزيدا من الاتساق ، لأنها تزيل التناقض بين الظاهر والباطن ، ولاتعرض المرأة لازدواجية المظهر الملائكى المتعفف أمام الناس ، والجوهر المقبل على المتع الحسية داخل البيت . ومن الصعب أن يتخيل المرء هذا الجمع بين الرهبنة فى الخارج ، أمام المجتمع ، وبين الأنوثة الفياضة فى الداخل ، بدون اضطراب ، ولو جزئى ، فى الشخصية ، أو قدر من النفاق فى ممارسة أحد

(*) وصل الأمر بداعية إسلامى ، فى إحدى الدول العربية ، إلى حدّ مخاطبة مجموعات من المحجبات كن يستمعن إلى أحد دروسه قائلا:أيتها المحجبة . كونى عاهرة مع زوجك " .

الدورين .

ولابد أن نشير ، فى هذا الصدد ، إلى العلاقة الجدلية المتصاعدة بين التحريم والرغبة . فممارسات الإسلاميين المعاصرين تحتشد بسلسلة مترابطة من التحريمات : تحريم الاختلاط خوفا على المرأة ، تحريم النظرة الثانية ، تحريم السلام باليد ، تحريم أى كشف ، مباشر أو غير مباشر ، للجسد . ولكن هذه التحريمات ذاتها تؤدى إلى مزيد من الرغبة . فالشاب الذى لايستطيع رؤية فتاة أو الكلام معها تشتعل رغبته فى الجنس ، ويتحول إلى إنسان جائع ، وكذلك الحال فى الفتاة . وكلما اتسع نطاق التحريم ازدادت الرغبات اشتعالا ، فتشتد التحريمات مرة أخرى لمواجهة الموقف الحرج والحدّ من خطورته ، وهلم جرا . وهكذا فإن كلا من التحريم والرغبة المعقدة يزيد الآخر تطرفا ، بحيث يصعب الاهتداء إلى حل للمشكلات النفسية المتعلقة بالجنس عن هذا الطريق ، ويمكن القول إن مجتمع الحرمان المفرط يولد عقده الخاصة ، تماما كما أن مجتمع الاباحية المفرطة (فى الغرب الذى ننتقده دائما ، كما لو كنا نحن وحدنا أصحاب الفضائل) يخلق أيضا تعقيداته الخاصة .

٤ ـ ازدواجية النظرة إلى الرجل :

لايمكن أن تكتمل معالجتنا للازدواجيات التى تترتب على نظرة الإسلاميين المعاصرين إلى المرأة ، إلا باشارة إلى الازدواجية المقابلة التى تكمن فى نظرتهم إلى الرجل . فالتحجب يفترض أن لدى الرجال نهما دائما إلى النساء ، وأن نظرة الرجل إلى المرأة هى نظرة " الذئب " ، ومن ثم فإن من أكثر العبارات تداولا عند دعوة النساء إلى التحجب ، مناشدتهن بأن يحفظن أجسامهن من " عيون الذئاب " . فالرجل ذئب وعيونه جسورة مقتحمة طامعة على الدوام ، وهى لاترى فى المرأة إلا موضوعا للجنس . وصفة " الذئب " هذه تعم الجميع ، ولكن الذئب هو دائما " الرجل الآخر " . فالزوج يحرص على أن يصون زوجته بالحجاب من عيون الذئاب الأخرى ، ولكنه هو نفسه يتحول إلى ذئب فى نظر الأزواج أو الأبناء أو الأخوة الأخرين . وهنا تعود مرة أخرى فكرة " التشيؤ " ، والربط بين المرأة وبين الملكية الخاصة ، بحيث يحرص الرجل على صون أعز ممتلكاته ، وهو المرأة ، وحجبها عن عيون الآخرين . فالامتلاك فى هذ الحالة يصبح كاملا ، ويحرص عليه صاحبه أكثر مما يحرص على أى شئ آخر يقتنيه . ذلك لأن فى حياة الإنسان أشياء كثيرة " مرغوبة " ، كالسيارة أو البيت الفاخر . وبقدر ما يحرص الإنسان ، فى هذه الحالة الأخيرة ، على ألا يستخدم هذه المقتنيات أحد سواه ، فإنه لايمنع نظرة الآخرين إليها ، ولايعد هذه النظرة انتقاصا من ملكيته لها . أما فى حالة المرأة وحدها ، وعلى خلاف الأشياء الأخرى المرغوبة ، فإن الرؤية تعد جريمة ، ونوعا من الانتهاك ، لأن فيها قدرا من المشاركة . ولذلك فإن حجب المرأة عن عيون الذئاب الآخرين يعنى ضمان استحواذ المالك وحده على حق الرؤية ، إلى جانب حق الاستمتاع .

إنها بالطبع صورة بشعة لمجتمع يُعد كل الرجال فيه لصوصا أو معتدين محتملين على

النساء ، ولايكون هناك علاج لهذه العدوانية الجنسية الشاملة سوى الاخفاء والحجب ، تماما كما توضع الأموال فى خزائن مصفحة غير قابلة للكسر حين يخشى صاحبها من أن تمتد إليها أيدى اللصوص . وأبشع ما فى هذه الصورة أنها تعزل الرجل والمرأة تماما عن كل المشاكل الواقعية التى يعيشان فيها وتختزلهما إلى مجرد جنسين يرغب كل منهما فى الآخر ، ويشكل فى الوقت ذاته خطرا عليه ، وتنسى تماما أن كليهما إنسان يعيش فى مجتمع ويكافح فى سبيل العيش ويعانى من أزمات فى الحياة اليومية والاقتصادية والسياسية ، ويحلم بمستقبل أفضل لأجياله المقبلة .

ولكن النقد الذى نود أن نركز عليه هاهنا ، تمشيا مع بقية أجزاء هذا البحث ، هو أن هذا الموقف ينطوى على ازدواجية فى النظرة إلى الرجل ، توازى الازدواجيات المناظرة لدى المرأة ، وإن كانت تسير فى اتجاه عكسى . فالرجل كما رأينا يُتهم بأنه ذئب ، وبأن نظراته وأطماعه الدائمة لاتُصدّ إلا بحجب موضوع رغبته عنه . ومع ذلك لايدعو الإسلاميون إلى اتخاذ أى اجراء ضد هذا " الذئب " ، وإنما يُفترض دائما أنه ذئب لاعلاج له ، ومن ثم فإنه يترك لكى يمارس " ذئبيته " بلاعقاب ، ويقع العبء كله على المرأة : فهى وحدها التى تكلّف بحماية نفسها من أخطاره ، وهى وحدها الملزمة بارتداء الثياب الثقيلة التى تغطى كل أطراف جسمها فى قيـــظ الصيـــف (.ومعظم البلاد الإسلامية ، كما نعلم ذات صيف طويل شديد الحرارة) .

وهكذا تنكشف لعبة الرجل فى عملية التحجب بوضوح قاطع : ذلك لأن الرجل هو الذى يمسك بزمام الأمور ، وهو الذى يضع قواعدها لصالحه منذ البداية . إنه رجل شرقى يغار على ما يملك ويود أن يستحوذ عليه إلى الحد الذى لايسمح للآخريـن حتى بمجرد التطلع إليه . ولكن من أصول اللعبة ، قبل أن يعزل المرأة عن كل الوظائف الجادة فى الحياة ، أن يوجه إليها عبارات المديح والتمجيد والتكريم ، لكى يقنعها فى النهاية بأن تترك له المهام الكبرى وتتفرغ لتربية أطفاله وتغذيته وامتاعه . ومن أصول اللعبة أيضا أن يذم نفسه ويتهم أبناء جنسه بأنهم ذئاب عدوانيون طامعون فى نساء الغير ، دون أن يوقع على نفسه أى غرم ، بل يترك المرأة وحدها تتحمل تبعة خصاله السيئة . أى أن المدح الموجه إلى المرأة كان لفظيا ظاهريا ، أما النتيجة العملية فهى خسارة لها على جميع الجبهات ، بينما يوجه اللوم والذم إلى الرجل على المستوى الكلامى ، ويظل على المستوى العملى ، هو الرابح على طول الخط . ومن المؤكد أن المديح إنما وجه إلى المرأة ، فى الحالة الأولى ، لكى يساعدها على " ابتلاع " الخسارة الفادحة التى تلحق بكيانها كإنسانة ، على حين أن الذم ، فى الحالة الثانية ، يوجّه إلى الرجل للتخفيف ظاهريا من حدة المكاسب التى يحرزها على كافة الجبهات . ولو لم تكن المسألة فى حقيقتها لعبة بارعة أتقنها الرجل لكى يخدّر بها المرأة ويحقق بها مصالحه ، لاتجهت دعواته إلى أن يتحمل هو جزءا من العبء على الأقل ، وذلك ـ مثلا ـ بأن يُتخذ اجراء ضد نظرات الرجال وأطماعهم الجنسية التى ترغم المرأة على حجب نفسها من عيونهم . ولكن شيئا من هذا لايحدث ، لأن الرجل وحده هو الذى يضع قواعد اللعبة .

***

حاولنا فى الصفحات السابقة أن نلقى الضوء على بعض الجوانب المعقدة فى الموقف الذى تتخذه الحركات الإسلامية المعاصرة من مشكلة المرأة . ولايمكن أن توصف محاولة كهذه بأكثر من أنها مجموعة من التحليلات التى تسعى إلى التنقيب عما وراء الشكل الظاهرى الذى يُطرح به هذا الموقف فى العلن . فللموضوع جوانبه الأشد خفاء وتعقيدا إلى حد بعيد ، ويكفينا أن نكون قد أطللنا من فجوة صغيرة تنفذ بنا إلى تلك الأعماق البعيدة التى لايريد أحد أن يعلنها أو أن يعترف بها . ولاجدال فى أن مجال البحث والتفكير يظل مفتوحا على مصراعيـــه فى هذا الموضوع الشديد التعقيد ، الذى يرتبط ارتباطا وثيقا بمصيرنا الاجتماعى والحضارى .

ولو شئت أن ألخص الخطأ الأكبر فى معالجة الإسلاميين المعاصرين لمشكلة المرأة ، لقلت إنه الاصرار على النظر إلى هذه المشكلة بطريقة تجريدية خالصة . وأقوى مظاهر هذا التجريد ، عزل هذه المشكلة عن كل التغيرات بحجة أنها محكومة بقواعد تعلو على الزمان والمكان . وهكذا تُفصل مشاكل المرأة عن السياق التاريخى والاجتماعى والاقتصادي ، وينظر إليها كما لو كانت جنسا مجردا فى مقابل جنس آخر ، لا على أنها كيان يغوص فى قلب التاريخ ويندمج فى التقلبات التى تطرأ على عالم سمته الأساسية هي التغير . وحصيلة هذه النظرة التجريدية هى تثبيت مجموعة من الأوضاع التى خضعت لها المرأة فى ظروف خاصة ولحظة محددة من لحظات التاريخ ، كما لوكانت وضعا دائما يتمشى مع " طبيعتها " الثابتة . وفى اعتقادى أن هذه النظرة المجردة ، المعزولة عن السياق الاجتماعى والتاريخى ، هى المسئولة قبل غيرها عن جميع العيوب التى تشوب نظرة الإسلاميين المعاصرين إلى المرأة .

تبقى بعد ذلك كلمة أخيرة عن عبارة " الإسلاميين المعاصرين " أو " الاتجاهات الإسلاميـــة المعاصرة " التى استخدمناها طوال هذا البحث . فأنا أدرك تماما أن من السهل توجيه انتقاد أساسى إلى هذه الورقة ، يتهمها بانها ارتكزت على تعميم جارف ، فجمعت فى إطار واحد عددا كبيرا من التيارات الإسلامية التى تتباين فيما بينها كل التباين . وأنا اعترف بصحة هذا النقد ، ولكنى أود أن أركز على ما بين هذه التيارات المتباينة من نقاط مشتركة ،لا على ما بينها من خلافات . وعلى سبيل المثال ، فإن أكثرها اعتدالا وأشدها تطرفا يتفقون على تأييد الحجاب ، بكل ما يترتب عليه من نتائج عقلية ونفسية ، وإن كانوا يتفاوتون فى أمور فرعية مثل شكله ودرجة كثافته ... فمع التسليم الكامل بأن التيارات الإسلامية المعاصرة تتباين اعتدالا وتطرفا ، ينبغى أن نعترف فى الوقت ذاته بأن البحث العلمى يحتم علينا التنقيب عن النقاط المشتركة القابله للتعميم فى قلب الظواهر المتباينة . ولو اكتفى المرء بتناول الجزئيات واحدة واحدة لما تقدم العلم خطوة واحدة إلى الأمام . ومن هنا فإنى طرحت الاختلافات الجزئية بين هذه التيارات جانبا ، وبحثت عن العناصر المشتركة التي تكاد جميع هذه التيارات أن تكون متفقة عليها ، وفى هذه الحدود أرجو أن يصدر القارئ حكمه على هذه المحاولة .

الفصل الخامس
الفلسفة والدين
فى العالم العربى المعاصر

لو تأملنا نوع المشكلات التى كانت الفلسفة تعالجها خلال أهم فترات تاريخها ، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية ، لبدا لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داع على الاطلاق . ذلك لأن الفلسفة ظلت تبدى اهتماماً أساسياً بالبحث فى أصل الكون ونشأته ، والغاية التى يتجه إليها ، وفى مركز الإنسان أو موقعه من العالم ، وفى الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها ، وفى مركز الإنسان ومآله ، وهل سيفنى بعد الموت أم يبقى . وهذه المشكلات تكّون فى الوقت ذاته محور العقيدة (فى الأديان السماوية على الأقل) . ومن ثم فإن ميدان اهتمام الفلسفة ، فى صورتها التقليدية على الأقل ، لم يكن يختلف كثيرا عن ميدان اهتمام الدين . وهنا يحق للمرء أن يتساءل : لماذا إذن كان هذا التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين ؟ ولماذا ظل الاعتقاد راسخا لدى الكثيرين بأن بين الفلسفة والدين منافسة لاترحم ، وبأن عقل الإنسان أو روحه لايتسع للإثنين معا ، فإما أحدهما وإما الآخر ؟

إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد ، لم يكن المسار فيها واضحا مستقيما ، بل كان يسير فى معظم الأحيان فى خطوط شديدة التعرج والالتواء . وليس من مهمتنا فى هذا البحث أن نتتبع هذه العلاقة فى تفصيلاتها المعقدة ، وإنما يكفينا أن نشير إلى أن السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين ، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية ، لم يكن نوع الأفكار التى ينادى بها كلا الطرفين ، وإنما طريقة التفكير لدى كل منهما . إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن فى الأساس خلافا فى المحتوى أو المضمون ، بل كان خلافا فى المنهج . ويتلخص هذا الخلاف فى أن منهج التفكير الفلسفى نقدى ، على حين أن منهج التفكير الدينى إيمانى . إن الفلسفة تناقش كافة المسلمات ، ولاتعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق ، على حين أن مبدأ " التسليم " ذاته أساسى فى الإيمان الدينى ، وأقصى غايات ذلك الإيمان هى أن يؤدى بالمرء إلى قبول المعتقد بلامناقشة ، بل بغير أن تطرأ على باله أصلا فكرة المناقشة . وعلى حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض فى الفلسفة ، فإن الإيمان الدينى لايبحث أصلا عن التناقض ، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقض ، ويرى فى قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الإيمان .

إن المنهج الفلسفى يسير فى طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته ، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق . بل إن اللفظ المعبر عن الإيمان هو نفسه المعبر عن التصديق فى كثير من اللغات (الإنجليزية belief والفرنسية Croyance والألمانية Glaube الخ ..) وإذا كان بعض المفكرين قد سعوا إلى دعم الإيمان ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ، الخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية ، فإن هؤلاء كانوا ، فى هذه المسألة بالذات ، أقرب

إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين ، فضلا عن ذلك.فإن أمثال هذه البراهين لم تكن ، فى الأغلب ، تسير فى الطريق العقلى من بدايتها إلى نهايتها ، بل كانت بدورها ترتكز فى مراحلها الحاسمة ، على قبول مسلمات دينية معينة ، ثم تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلى .

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لاترتكز علي أرض صلبة : ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شئ ، على حين أن رجل الدين ، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة ، لايسمح بهذه المناقشة إلا فى حدود معينة ، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية . وحين يصرّ الفيلسوف على أن يُخضع كل المعتقدات لاختبار العقل ، فهو فى كثير من الأحيان لايفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها ، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة فحسب . ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك ، وكل ما فى الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنه " اقتنع " بها ، لا لأنه " سلّم بها " . ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يّصر على أن المنطق لامكان له فى عقيدته ، فإنه لايفعل ذلك كراهية فى المنطق ، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقى ، ويطبقهما فى مجالات أخرى عديدة غير المجال الدينى ، وكل ما فى الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلى للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لامجال فيه للتدقيق أو التحقيق .

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير إلى فوارق هامة بين المجالين : فالفلسفة (فيما عدا استثناءات قليلة) تغلّب جانب العقل ، على حين أن الدين يغلّب جانب العاطفة والشعور الوجدانى . والفلسفة إنسانية المصدر ، بينما الدين (فى حالة العقائد السماوية على الأقل) وحى إلهى .

ولعل أهم هذه النتائج جميعا هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة . فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون " الحقيقة " . وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم ، كان ينبغى أن يختفى وينتهى دوره فى اللحظة التى تظهر فيها " الحقيقة " فى صورتها النهائية المكتملة . أى أن أقصى ماتفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة للوحى الذى اكتمل فيها هى ، أما فى بقية الحالات فإننا لانجد إلا انكارا تاما للعقائد الأخرى ، وتأكيدا بأن كل ماعداها هو عقائد " دخيلة " زيفت بشكل أو بآخر .

على أننا لانود أن نستطرد طويلا فى هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين . ذلك لأن هدفنا هو بحث هذه العلاقة فى سياق العالم العربى المعاصر على وجه التحديد . وهنا ينبغى أن نشير إلى مسألة على جانب عظيم من الأهمية ، هى أن أى بحث كهذا لن يستطيع ، عمليا ، أن يتحدث عن موقف " الدين فى ذاته " من الفلسفة ، بل سيحتم عليه أن يكتفى فى بحثه بمعالجة مواقف معينة تجاه الدين ، يتخذها المسلمون المعاصرون . ذلك لأن الاتجاهات تتشعب إلى حد هائل ، فى العالم الإسلامى المعاصر ، بين التفسيرات التى يصل

إختلافها إلى حد التضاد فى كثير من الأحيان . والأهم من ذلك أن كلا من هذه التفسيرات يقدم نفسه إلينا على أنه هو وحده الصحيح ، بحيث لايقول أصحابه أبدا إنهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص فى فهم مسائل إسلامية معينة ، بل يؤكدون أنهم يتحدثون عن " الإسلام فى ذاته " ، وعن وجهة نظر الدين ـ بالمعنى العام لهذه الكلمة ـ فى تلك المسائل . ونظرا إلى التضاد الشديد بين هذه الاجتهادات فلابد للباحث الجاد أن يعترف بالأمر الواقع ، وهو أن مابقوم بتحليله لا يمكن أن يكون موقف " الدين فى ذاته " (إذ أنه لو ادعى ذلك لما كان يقدم إلينا فى الواقع سوى " اجتهاد " آخر يضيفه إلى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل) ، وإنما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين ، أو طريقتهم الخاصة فى تفسيره . وغنى عن البيان أنه سيجد عندئذ كثرة من المواقف وطرق التفسير ، وسيكون عليه أن يعمل حسابا لهذا التعدد . ولكن المهم فى الأمر أننا لو وجهنا إنتقادات إلى الموقف الإسلامى المعاصر إزاء الفلسفة ، فينبغى أن يكون واضحا منذ البداية أن هذه الانتقادات ليست موجهة إلى الإسلام فى ذاته ، وإنما هى موجهة إلى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم .

الحوار بين الدين والفلسفة :

هل هناك حوار حقيقى بين الدين والفلسفة فى مجتمعنا المعاصر ؟ فى رأيى أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة ، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين ـ فى ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة ـ هو " المواجهة " وليس الحوار .

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ فى الفرص على الأقل . ولكن هذا الشرط مفتقد فى حالة الفلسفة والدين . فالفلسفة تفترض مقدما تعدد الآراء ، وتقبل الرأى الآخر وتناقشه وتنقده ، وترى فى ذلك إثراء لها . أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدى به إلى أن يرى فى الرأى الآخر مروقا وزندقة ، أو بدعة على أقل تقدير . إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية فى الفلسفة ، وهى مصدر غناها الفكرى ، على حين أن هذه المناقشة مستحيلة فى الدين ، إذ أن مايمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول ، وحتى الفروع قد لاتُقبل مناقشتها فى عصور التزمت والانغلاق الفكرى . وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هى تعميق لها ، على حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد " كفرا " ، ومن ثم تُمنع ممارسة هذه المعارضة بكافة ضروب التحريم المعنوى ، والتجريم المادى . وإذا كانت أوروبا فى القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قسوة ، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمى للكنيسة ، فإن مجتمعنا العربى المعاصر لايعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه ، يمارَس بعضها بسلطة الدولة الرسمية ، والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة ، تحكم بسهولة بتكفير من لايتفق معها فى تفسيرها الخاص للدين ، ومن ثم تحل دمه . وليست هذه بالطبع هى الصورة الكاملة ، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة هو وحده كاف لإفقاد الحوار شرطه الأساسى ، وأعنى به التكافؤ .

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين ، فى ظل أوضاع كهذه ؟ لقد أدت هذه الأوضاع

إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة ، وعلى أرضها هي . فهي لاتستطيع أن تنظر إلى هذه المسائل على أنها تؤلف نسقا فكريا قابلا للنقد ، سواء في أسسه الأولى أم في نتائجه . وهي تبدأ مقدما بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لايمكن أن تسفر عن رفض أى مبدأ أساسى فيها ، ومن ثم تدور المناقشة فى حدود ضيقة تختلف كثيرا عن تلك التى اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة .

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار أسلوب الحوار ومنهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين ، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسرى على كافة المراحل التى مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين ، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة أخرى ينبغى ألا يتجاهلها أى باحث علمى نزيه لهذا الموضوع ، وأعنى بها عنصر الخوف . فقد تدهور مستوى التسامح الفكرى فى عالمنا العربى ، خلال القرن الأخير ، تدهورا ملحوظا ، وهبط الخط البيانى لحرية الفكر هبوطا حادا ، فى السنوات الأخيرة بوجه خاص ، وأصبحت كثير من الموضوعات التى كانت تناقش بسماحة وسعة أفق فى أوائل هذا القرن ، بل فى القرون الأولى للعصر الإسلامى ، أصبحت من الممنوعات والمحظورات ، وتحول هذا القرن ، الذى اصطلحنا على أن نسميه بعصر النهضة العربية ـ تحول إلى عصر كبوة وارتداد وتخلف شديد ، ولاتبدو فى حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريبا من ضيق الأفق هذا ، بل إن كل الدلائل تدل على أن سيشتد إلى أن يصبح انسدادا تاما لأفقنا العقلى . ولست هنا فى معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد ، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام إن التسلط السياسى والإستبداد فى الحكم كان من الضرورى أن ينعكس على فكرنا فى صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية ، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية ، يوازى بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا .

وعلى أية حال فإن فكرة السلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة ، إذ نجد فى العقود الأخيرة اتجاها متزيدا إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية . ومن الواضح أن منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس فى داخله اتجاها إلى التخويف ، ومن ثم فإنه هو نفسه ـ فى جانب من جوانبه ـ يمثل نوعا خاصا من ممارسة الإرهاب ، إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هى : " هذا مايقوله النص ، فإما أن تقبله كما هو ، وتقبل بالتالى وجهة نظرنا ، وإما أن تتحدى النص إن كنت تملك الشجاعة ، وعليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب ! " وغنى عن البيان أن هذا ليس على الاطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفى أن يشارك فيه ، لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر ، منذ البداية ، من ممارسة فاعليته .

فما الذى يفعله الفكر لكى يتخلص من موقف كهذا ؟ إنه يتحايل على هذا الموقف بأن يلجأ ، هو بدوره ، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة ، أى أنه يصبح طرفا فيما أحب أن أطلق عليه اسم " لعبة النصوص " . فإذا كان هناك من يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادة للفكر الفلسفى ومؤكدة للسلطة القطعية الجازمة ، فلماذا لايستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضا لكى يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة ، الواسعة الافق ؟ وبطبيعة الحال فإن

فى النصوص متسعا لشتى الآراء المتعارضة ، وذلك إذا عملنا حسابا للاختلاف الهائل فى السياقات التى وردت فيها هذه النصوص ، وإذا استخدمنا براعتنا فى تأويلها بالطريقة التى تدعم وجهة نظرنا . وهكذا تستطيع ، بانتزاع النص من سياقه ، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص ، وبالالتجاء إلى ذكائك فى التأويل ، أن تستخلص من النصوص تأييدا لأية وجهة نظر تشاء . والمهم فى الأمر أن الفكر الفلسفى ، حين يجد نفسه مضطرا إلى التخلى عن طريقته الخاصة فى البحث ، وأعنى بها طريقة مناقشة المسلمات ، مهما كانت أساسية ، يلجأ إلى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر ، وعلى أرض الطرف الآخر ، فلايعود مرتكزا على المنطق الداخلى لحججه العقلية ، وإنما يجادل فى المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها ، مـع تأويلها عقليا (كما كان يفعل ابن رشد مثلا منذ قرون عديدة) على النحو الذى يدعم وجهة نظره .

ومع الاعتراف بأن هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة فى ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التى تهدف إلى إلغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع ، فلابد لنا أن نشير إلى أن هذه الطريقة فى المعالجة يشوبها ، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة ، عيبان أساسيان :

أولهما : إن الفكر الفلسفى حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنه ألقى سلاح العقل والمنطق ، أعنى أنه اتخذ موقف المهزوم الذى سلم مقدما بأنه خسر أهم أرض يرتكز عليها . فهو حين يفترض أن النص لايقبل المناقشة ، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الأخرى التى يلجأ إليها الطرف الآخر ، يكون قد سلم مقدما بأن النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية ، وهو الذى يمثل حقيقة مطلقة تتجاوز المنطق والعقل ، وهو تسليم ينطوى ضمنا على اعتراف بأن العقل النقدى قد توقف عن ممارسة عمله .

أما العيب الثانى ، الذى يرتبط بالأول ويترتب عليه ، فهو أن هناك تناقضا داخليا فى المحاولة ذاتها : أعنى فى أن تلجأ إلى سلطة النص لكى تستخلص منها موقفا عقلانيا يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة . ذلك لأن هذه المناقشة المنطقية ، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها ، ينبغى أن تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرة على التصدى للنص ذاته ، بحيث لاتكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم . ومن هنا فإن المرء لايستطيع منطقيا ، أن يتخذ فى آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة ، ويحاول استخلاص موقف نقدى عقلانى من داخل هذ السلطة . فالتناقض واضح لأن السلطة نقيض العقل النقدى ، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقليا .

وإذا كنا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله وخالد محمد خالد ، الخ ..) لايناقشون الأمور فى أيامنا هذه إلا باتباع هذا الأسلوب ، فليس معنى ذلك أننا نوجه إليهم اللوم على منهجهم هذا ، إذ أنه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة - فى ظروفنا الراهنة - للتخفيف من غلواء المد الاتباعى بشئ من العقلانية ، وكل ما فى الأمر أننا حين نناقش الموضوع

مناقشة فلسفية نظرية ، نجد لزاما علينا أن نشير إلى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف ، بغض النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية .

واستكمالا لهذه المناقشة النظرية ، نستطيع أن نقول إن من الممكن تصور مواقف أخرى ، مغايرة تماما ، تتخذها الفلسفة إزاء النص الديني ، وهى مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل فى بعض مراحل الحضارة الغربية ، ويكفينا أن نشير إليها بوصفها ممكنات نظرية فحسب ، بغض النظر عن كونها مقبولة أو غير مقبولة فى مجتمعنا .

أ ـ ففى كثير من الفلسفات الدينية الغربية التى بدأت مع حركة النقد التاريخى للنصوص ، كان يُنظر إلى النص الدينى على أنه نسبى زمنيا ، أى على أنه موجه إلى عصر معين . كما أصبحت فكرة النسبية تسرى على النطاق الذى ينطبق عليه النص الدينى ، فيقال إن مهمته هى الإرشاد الأخلاقى والمعنوى للإنسان ، ومن ثم فإنه يقدم توجيهات ومبادئ إنسانية عامة ، أما التفاصيل المتعلقة بالشئون الدنيوية فتُترك لعقل الإنسان وتجربته .

ب ـ بل إن بعض الفلسفات الغربية (أوجست كونت مثلا) ذهبت أبعد من ذلك ، فنظرت إلى المرحلة الدينية بأسرها على أنها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشرى ، ومن ثم فلابد من تجاوزها . وبالفعل فإن عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لاتعود لها أهمية إلا من حيث أنها تمثل مرحلة تاريخية غابرة فحسب .

هاتان ، كما قلت ، حالتان ممكنتان نظريا ، وهما تمثلان موقفا للفلسفة إزاء سلطة النص الدينى يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذى يتخذه الفكر العربى المعاصر من هذه المسألة . وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطور العلاقة بين الفكر الفلسفى والعقيدة الدينية فى الغرب هى التى أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه ، ولكن ما يهمنا فى هذه الإشارة هــى أن هناك ـ على المستوى النظرى ـ إمكانات أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفى والنص الدينى تختلف كل الاختلاف عما هو سائد فى عالمنا العربى المعاصر .

وهكذا فإن الشكل الذى تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين ، فى مجتمعنا الحالى ، لاتمليه الاعتبارات العقلية وحدها ، بل إن هناك عناصر أخرى تتدخل فى تحديد شكل هذه العلاقة ، أهمها ـ إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماءها الصحيحة ـ الخوف ، الذى يضفى على الحوار سماته الخاصة المميزة . فأحد الطرفين ، وهو الفلسفة ، لايستطيع أبدا أن يمضى فى ممارسة عمله إلى المدى الذى وصلت إليه الفلسفة فى المجتمعات التى تحررت من الخوف منذ أمد بعيد ، ومن ثم يظل جهده فى هذا الميدان محدودا ، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة ، بل يمكن القول إن دخول الفكر الفلسفى العربى المعاصر فى " لعبة النصوص " ـ وهو أمر أصبح عظيم الشيوع فى هذه الأيام ـ هو ذاته أوضح مظاهر الخوف فى الفكر الفلسفى .

وبعبارة أخرى ، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم " الحوار " على المناقشات الفكرية للمسائل

الدينية فى مجتمعنا المعاصر ، فلابد أن نكون على وعى بأن هنا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين ، وهو الطرف الدينى ، أن يعبر عن وجهة نظره كمايشاء ، على حين أن الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد ، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحيانا إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة ، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع .

وهناك نتيجة هامة تترتب على عدم التكافؤ فى الحوار بين الفلسفة والدين . ففى الفكر الغربى الحديث كان الموقف الفلسفى العام هو الذى يؤثر فى تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها . بل إن تصور الالوهية ، وهو التصور الأساسى فى العقيدة الدينية ، قد تشكل فى أوروبا الحديثة وفقا لتطورات الفكر الفلسفى . ففى مطلع العصر الحديث ، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم فى الفلسفة ، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه " منظم الكون هندسيا " وانتشرت فكرة " الإله الهندسى Le Dieu géométre " على نطاق واسع . وبالمثل فإن شيوع النظر الميكانيكية إلى الكون ، وانبهار العقل الفلسفى بالدور الذى تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التى يسير بها العالم ، قد أدى إلى تطبيق نموذج " الساعة " على تصور الألوهية ، وعلاقة الله بالعالم . ومن هنا رأينا عددا من الفلاسفة (ليبنتس وجولينكس Geulincx مثلا) يلجأون إلى تشبيه " الساعة " فى تصور العلاقة بين الله والعالم ، وينظرون إلى الله على أنه " صانع الساعات " الذى لاتخطئ صنعته ، والذى ضبط حركة العالم منذ البدء ـ كأنه ساعة محكمة ـ بأدق الطرق الممكنة ، ومضى العالم فى مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط . أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربى القريب العهد ، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية فى ضوء النظريات العلمية الهامة ، كنظرية التطور ، والتحليل النفسى والنسبية ، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الألوهية والخلود والبعث ، إلخ ، فى ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمى والفلسفى .

ومن المهم جدا أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافا بالدين أو استهانة به . فقد كان معظم أولئك الذين عدلوا المفاهيم الدينية الرئيسية فى ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق ، ولم يكونوا يرون فى تعديلاتهم هذه انتقاصا من الإيمان ، بل كانوا يرون فيها تثبيتا وتعميقا للعقيدة الدينية .

هذا النوع من التعديل فى المفاهيم الدينية الرئيسية يستحيل تصوره فى مجتمعنا ، بل إن محاولة كهذه تدان بشدة وتعرض صاحبها ـ ونحن فى الربع الأخير من القرن العشرين ـ لأخطار معنوية ومادية شديدة . بل إن مايحدث فى المجتمعات هو العكس ، أعنى أن نظرتنا إلى المفاهيم الدينية ـ وهى نظرة سكونية ثابتة ـ هى التى تؤثر إلى حد بعيد فى موقفنا من المسائل الفلسفية والعلمية وفى قبولنا أو رفضنا لأى اتجاه جديد فى هذه الميادين . وحسبنا أن نضرب لذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة :

فمن المؤكد أن العوامل الدينية هى التى تفسر جانبا كبيرا من المكانة التى أحرزتها الفلسفة

المثالية ، والسمعة السيئة التى اكتسبتها الفلسفة المادية ، وكذلك الوضعية ، لدى الكثيرين من مفكرينا ومن المشتغلين بالفلسفة في بلادنا . ذلك لأن المثالية ترتبط فى أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية ، وبالمثل العليا ، ومن ثم بتلك القيم التى تسعى العقائد السماوية إلى تأكيدها ، على حين أن المادية ترتبط بالسعى وراء " الماديات " ، والتحلل الخلقى . أما الوضعية فتثير فى أذهان الكثيرين فكرة " القوانين الوضعية " ، أعنى التشريعات التى يضعها البشر فى مقابل التشريعات الإلهية المنصوص عليها فى الدين . ومن المؤسف أن هذه كلها ارتباطات باطلة ، لاتصمد أمام التحليل الفلسفى المتعمق ، ولكن المجال لايتسع هنا لإثبات هذا البطلان ، الذى أصبح راسخا فى أذهان الكثيرين ، حتى من المتخصصين فى الفلسفة . وحسبنا الآن أن نقرر وجود هذا الارتباط فى الأذهان ، وأن نستخلص دلالته ، وهى أن العامل الدينى هو الذى يحدد موقف الكثيرين إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة ، بحيث لايصدرون حكمهم على هذه المذاهب تبعا لمنطقها الداخلى ، بقدر مايخضعونه لاعتبارات إيمانية وأخلاقية قد لاتكون لها فى الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب . وهذا يمثل الموقف العكسى بالقياس إلى مارأيناه فى الفكر الأوروبى الحديث ، الذى يكون فيه الموقف الفلسفى هو المتحكم فى تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها .

تحليل مظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين :

على أن هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة فى عالمنا العربى المعاصر ، لاينبغى أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التى يأخذها هذا البحث على عاتقه ، وأعنى بها تحديد معالم هذه العلاقة وإبراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين فى كل جانب من جوانبها . وبطبيعة الحال فإن هذه المحاولة ستتم ، فى بحثنا هذا ، من منظور فلسفى ، أى أنها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث فى الفلسفة ، وهذا لايمنع من أن يكون لرجل الدين فى هذا الموضوع نفسه ، رأى مختلف كل الاختلاف . ومن جهة أخرى فلابد أن يتذكر القارئ طوال مراحل هذا البحث ، ماقلناه فى البداية من أن المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين ، أما وجهة نظر " الدين فى ذاته " فنحن لاندعى لأنفسنا معرفتها ، ومن المشكوك فيه أن يكون فى ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شئ أكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة إلى الدين وإلى وظيفته فى حياة الإنسان .

أولا : أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق ، على النحو الذى أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجى الفلسفة والتفكير الدينى . ولا شك أن التضاد بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى فى مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة فى موقف كل منهما من المنهج العلمى الذى يسير وفق منطق صارم دقيق .

فالفلسفة لاتشكك فى هذا المنهج العلمى ، بل أنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية . بل أنها ربما أسهمت بإضافات هامة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذى

يسلكونه بوضوح . أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هى تلك التى تتقبل هذا المنهج ، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفا قلقا من أساليب التفكير العلمى ، يهدف فى نهاية الأمر إلى إثبات أن علم الإنسان قليل ، مهما اتسع ، وعقله هش هزيل ، مهما اكتشف واخترع ، ومن ثم فإن الوحى ـ الذى يضعونه فى مقابل الاستدلال العقلى والعلمى ـ هو المصدر الحقيقى للمعرفة .

هذا الهجوم على العلم ، وعلى المنهج العلمى ، يتخذ أشكالا متعددة :

أ ـ التشكيك فى مبدأ التفكير المنطقى ذاته ، وهو المبدأ الذى يرتكز عليه كل منهج علمى ، على أساس أنه يؤدى إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان . وهنا نجد أن هذا الهجوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور " من تمنطق تزندق " .

فماهو بالضبط المضمون الذى ينطوى عليه هذا الشعار ؟ ينبغى أن نلاحظ أن هذا الشعار لايتحدث فى الواقع عن محتويين فكريين ، هما المنطق والزندقة ، يؤدى أحدهما إلى الآخر . ذلك لأن المنطق ، وعمليات التفكير المنطقى التى ينطوى عليها كل استدلال علمى ، والتى يعبر عنها لفظ " تمنطق " ، ليس مجموعة من التعاليم والنظريات التي تقال بشأن العالم والإنسان ، الخ ، وإنما المنطق ـ كما أدرك العقل الإنسانى منذ القدم ـ أداة ، أو طريقة معينة فى التفكير ، أساسها الحجة العقلية والاستدلال السليم الذى يفضى إلى الاقتناع . وهكذا فإن مايؤدى إلى الزندقة ، وفقا لهذا الشعار ، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التى ينادى بها أهل الفلسفة أو العلم ، الذين يستخدمون المنطق ، وإنما هو " منهج " التفكير العقلى المنطقى الذى يسيرون وفقا له . فالشعار يقول فى الواقع إنك إذا استخدمت عقلك وفكرت تفكيرا منطقيا متماسكا ، أوصلك هذا إلى الزندقة .

وغنى عن البيان أن الشعار ، بصورته هذه ، لايخدم قضية القائلين به على الإطلاق . ففى الوقت الذى يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين ، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز ويضعف بمجرد أن يبدأ المرء فى استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة متسقة متماسكة . وهم الذين يجعلون بناء الدين هشا إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه ، ووقوف التفكير المنطقى بمعزل عن حصن الإيمان المتين ـ أما لو اقترب العقل من الوحى أو حاول التفكير المنطقى مهاجمة قلعة الإيمان ، فإنها سرعان ماتستسلم . هذا إذن موقف يضر بقضية الإيمان إضرارا بالغا ، وهو يتعارض بالطبع ـ كما لاحظ الكثيرون ـ مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التفكر والتدبر وإعمال العقل ، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلى على الأحكام الفقهية فألقوا بذلك ضوءا ساطعا على الكثير منها .

والواقع إن هذا الشعار ، على الرغم من أنه ينتمى إلى عصر غابر ، مازال كامنا من وراء نظرة كثير من نقاد الفكر العلمى باسم الدين : فالعقل الإنسانى فى نظرهم متغير زائل ، وقدرتنا على اكتساب المعرفة هزيلة ، وحقائقنا العلمية تعطينا احساسا بالثقة الكاذبة فى أنفسنا ،

وكأننا قادرون على الاحاطة بكل شئ علما ـ وفى هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا ، دون أن نشعر ، بعيدا عن طريق الإيمان . ولكن ، يكفينا أن نشير إلى أنه ، مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقى والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه ، فكذلك لابد أن يؤدى التقابل المصطنع بين عقل الإنسان وهو يسعى إلى المعرفة العلمية وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية إلى موقف لايخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان .

ب ـ أما الشكل الثانى الذى يتخذه الهجوم على الفكر العلمى فى مجتمعنا فهو التوسع فى تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذى يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية . وهذا ، كما نعلم ، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى المعسكر الدينى بحماسة شديدة ، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال " التفسير العصرى للقرآن " ، يستمد فيه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية ، فى أصل الكون وفى الفيزياء وفى علم الأحياء ، بل وفى علوم الفضاء ، من النصوص الدينية .

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض فى هذا الميدان . فمن الجائز أنه كان هناك تداخل ، وأحيانا تنافس ، بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية فى العصور القديمة ، ولكن منذ اللحظة التى أصبح فيها للعلم منهجه المستقل ، وأخذ فيه نجاح العلم ، بفضل منهجه هذا ، يظهر للعيان بصورة لاتقبل الجدل ـ منذ هذه اللحظة توقفت الفلسفة عن التنافس مع العلم فى هذا الميدان ، فلم تعد تدّعى مثلا (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسيرا لأصل الكون أو مبادئه الأولى ، وتركت هذا الميدان كلية للعلم . وحتى فى الحالات التى يبدو فيها أن الفيلســـوف قد تخطى الحد المقبول ، واقتحم أرض العلم بغير مبرر ، كما في حالة التجاء ديكارت إلى المنهج الاستنباطى من أجل كشف قوانين طبيعية ، أو استنباط هيجل للعلم الطبيعى بالعقل المجرد ـ يظل الفيلســوف فى هذه الميادين " تابعا للعالم " ، لأن أقصى مايفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ماسبق أن توصل إليه العالم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة .

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث فى الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث ، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول فى معركة لن تخرج منها منتصرة بأى حال من الأحوال .

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية ، ممن يضعون أنفسهم فى معسكر المدافعين عن الدين ، فإنهم يصرون على إحياء منافسة ما كان ينبغى لها أن تظهر أصلا فى عصر العلم . فعلى الرغم من ادعائهم " العصرية " ، فإن جوهر قضيتهم ، والهدف الأساسى الذى يسعون إلى تحقيقه ، ينتمى فى الواقع إلى عصور سحيقة ، كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية ، فى جملتها وتفاصيلها ، بوسائل أخرى غير العلم .

جـ ـ وأخيرا ، فإن الهجوم على العلم يتخذ شكلا ثالثا لانعتقد أنه ، بدوره ، قادر على

الصمود فى وجه التحليل الفلسفى . فالعلم يوصف بأنه " مادى " وقد أصبح تعبير " العلم الغربى المادى " من التعبيرات الواسعة الانتشار فى أدبيات الكتاب الإسلاميين المعاصرين ، فضلا عن ترديده بلا انقطاع فى الأحاديث والخطب وعلى المنابر . والتعبير يقال ، بالطبع ، بمعنى مذموم ، دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أي مجهود لكى يفكر فى مدى صحة استخدامه على هذا النحو . ونتيجة ذلك هى أن العلم ، بمنهجه هذا الذى يحلله الفكر الفلسفى ويشارك فى بنائه ، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط " بالماديات " ، ولايوصلنا آخر الأمر إلا إلى بعض المكاسب التى تمس حياة الإنسان " المادية " ، ولكنها لاترتقى بروحه ولاتعينه على أن يعيش حياة نقية طاهرة . وهو أيضا علم يتعلق " بالقشور " ، مهما تعددت انتصاراته وامتدت انجازاته ، لأن العالم المادى ، الذى تنحصر فيه تلك الانجازات ، عالم زائل ، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم وباق ينبغى أن يولى وجهه بعيدا عن العلم .

هذه ، كما قلت ، مجموعة من الآراء التى تشيع على نطاق واسع فى نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم ، وإلى الفكر الفلسفى الذى يسانده ويرتبط به . ولايتسع المقام هاهنا لتقديم تفنيد مفصل لهذه الآراء ، بل يكفينا أن نشير إلى أنها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية ، أو الأحكام المبتسرة التى تطلق بتسرع وبلا روية . ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة . وحين يفهم العقل الإنسانى الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها ، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادى . أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفع عليها ، فإنه يُبقى الإنسان فى حالة من الجهل المقيم ، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعى ، ومن ثم فإنه هو الذى يؤدى بالفعل إلى أسوأ أنواع المادية . إن انتصار الإنسان على الطبيعة ليس على الإطلاق إعلاء للمادة ، بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية فى الإنسان . وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم قد اقترنت ، فى الحضارة الغربية بالذات ، بالتوسع الاستعمارى والاستخدام اللاإنسانى لأدوات الحرب والقتل والدمار ، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشترت كثيرا من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب إنسانية الشعوب الأخرى واستقلالها ورخائها ، فمن الواجب أن نحذر من الربط الدائم بين الأمرين . ذلك لأنه لامبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لابد أن يؤدى إلى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة ، وإلى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها . فقد تم هذا الربط فى الحضارة الغربية فى إطار ظروف معينة ، ومن المشروع تماما أن نتصور مسارا آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخرا لخدمة البشرية كلها ، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها . والمهم أن هذا الارتباط عارض ، مهما بدا قويا فى عصر السيطرة الغربية الذى امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة . والشيء الأصيل حقا هو أن قدرة الإنسان على تلجيم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل ، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة ، هو انتصار هائل للروح على المادة ، وليس على الإطلاق " علما ماديا " كما يردد بعض الدعاة بلا فهم .

فإذا أضفنا إلى ذلك مايفترضه البحث العلمى من جهد عقلى صارم ، ومن نزعات أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمل مشاق عمله ، ومايبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة

فى نفوس العلماء ـ اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التى تتداولها الألسن وتضلل بها عقول أجيال كاملة .

وخلاصة القول إن الهجوم على المنهج العلمى ، الذى يرتبط ارتباطا وثيقا بأسلوب الاقناع والبرهان العقلى كما طورته الفلسفة على مر العصور ، يتخذ أشكالا متعددة ، ولكنها جميعا لاترتكز على أساس سليم . وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق فى العلاقة بين الفلسفة والدين فى مجتمعنا العربى المعاصر .

ثانيا : لقد أشرنا من قبل إلى أن فكرة الحقيقة الواحدة ، المطلقة ، تمثل جانبا أساسيا من جوانب الاختلاف بين الفكر الفلسفى وبين الطريقة التى يُعرض بها الفكر الدينى . والواقع أن فكرة الحقيقة المطلقة لاتتخذ شكلا واحدا ، وإنما يضيق نطاقها تدريجيا ، ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الأفق فى عقول معتنقيها . وفى وسعنا أن نتتبع مراحل هذا الاتجاه التدريجى إلى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة ، ومايترتب عليه من نمو متدرج للتعصب وللتسلط الفكرى وضيق الأفق العقلى .

ففى البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة هى الدين بوجه عام ، من حيث هو مستمد من مصدر إلهى ، فى مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة . وكان من الطبيعى أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين ، بحيث يقال عن الأديان الأخرى إنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول إلى حقيقة هذا الدين الواحد ، وهنا يظل التسامح سائدا على وجه العموم ، فى نظرة الدين الواحد إلى غيره من الأديان ، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الإسلام إلى أصحاب الأديان الأخرى على أنهم من " أهل الكتاب " . ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة فى إطاره الخاص ، وكان ينظر إلى غيره على نحو مشابه ، أى على أنه غير مكتمل بالقياس إليه .

ثم يزداد ضيق " الحقيقة المطلقة " فإذا بها المذهب الخاص الذى تعتنقه جماعة معينة ، كالسنة مثلا فى مقابل الشيعة (أو الكاثوليك فى مقابل البروتستانت) . ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره ، فقد كان من الطبيعى أن يضيق نطاق التسامح فى ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التى تأخذ بها ، من آن لآخر ، مظاهر للاضطهاد كانت تصل أحيانا إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح .

وأخيرا ، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقا ، فتصبح هى تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب ، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة ، ومن ثم فهم " كافرون " . هكذا أمكن ظهور جماعة مثل " التكفير والهجرة " ، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة عندها هى فهمها الخاص للدين ، وكل ماعداها ، حتى فى إطار عقيدتها نفسها ، بطلان وكفر . وأمكن ظهور تنظيم " الجهاد " الذى لايكتفى بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد

حد ، بل ينفذ العقوبة علي من يتصفون في رأيه بهذه الصفة ، فيصبح دمهم مستباحا وقتلهم حلالا .

وهكذا كان نطاق " الحقيقة المطلقة " يزداد ضيقا بالتدريج ، وكلما ضاق ، ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين . فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق ، أصبح يمتد إلى كل من لا ينتمى إلى عقيدة معينة بالذات (اليهودية مثلا) ، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لاينتمى إلى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة (من ليس كاثوليكيا مثلا) . ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم إلى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر ، حتى أبناء عقيدتهم ، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة) . وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجين عن " الحقيقة المطلقة " تزداد بصورة واضحة . فأصحاب العقائد الأخرى لايدعون ، مثلا ، إلى الإسلام ، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون " من أهل الكتاب " . ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين " خارقون ومارقون " ، وربما " ضالون " . أما حين تضيق " الحقيقة المطلقة " فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص للدين عند جماعة معينة ، فإن من لايأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح .

إنه قانون دموى ، يتناسب فيه مدى انطباق " الحقيقة المطلقة " تناسبا عكسيا مع نطاق " التجريم والتكفير " ، بحيث أنه كلما ضاق المجال الذى تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة ، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر ، وازدادت فى الوقت ذاته قسوة أصحاب " الحقيقة المطلقة " عليهم . وغنى عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشر لتناسب عكسى آخر بين الفكر النقدى المتحرر وبين الفكر الخاضع لسلطة لا تناقش . ولست أزعم أن هذا قانون شامل ،لأن تطور الروح الدينية كان فى حالات كثيرة يتجنب التطرف فى الاتجاهين معا ، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الدينى لايملك أن يتجاهل هذا القانون .

وفى ضوء هذه الظاهرة ، فإن المقارنة بين الوضع السائد فى ميدان الفكر الدينى وحالة الفكر السياسى فى عالمنا العربى تفرض نفسها بوضوح . ذلك لأن الانتقال المتدرج الذى أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة فى ميدان السياسة ، حيث توجد أيضا ، فى نظم الحكم الاستبدادية ، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدريج ، ويتسع بالتالى ، تدريجيا ، نطاق " الخونة والعملاء " الخارجين عليها . فبعد انقلاب عسكرى يحدث فى بلد ما ، تكون " الثورة " هى الحقيقة المطلقة ، ويوصف كل ماعداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ماشئت من الأوصاف السلبية . ثم تأتى ، بعد تقلبات عديدة ، " ثورة تصحيح " (توازى ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية) ، فتصبح هى مقياس الوطنية الأوحد ، وهى الحقيقة المطلقة ، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح منحصرا فى فكر الحاكم وحده ، وربما ازدادت ضيقا فى بعض الحالات فأصبحت هى فكر الحاكم فى مرحلة معينة بالذات (*) . ومع هذا التضييق المتدرج تزداد شدة التنكيل

(*) كان هناك مثلا حاكم عربى يرى فيه إحدى المراحل أن المفاوضات المباشرة مع اسرائيل استلام وخيانة ، وأن تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالى وقد تصل إليه الأجيال المقبلة ، وكانت تلك هى " الحقيقة المطلقة " كما يطبقها فى ممارساته . ولكنه فى مرحلة لاحقة ، لم تختلف ظروفها كثيرا عن السابقة ، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر ، ويطبق التطبيع ، والأهم من ذلك أن هذه الممارسات أصبحت هى " الحقيقة المطلقة " التى يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة .

بالخارجين عن هذه الحقيقة الواحدة ، ويتسع نطاق الذين ينبغي ، في نظر الحاكم ، أن يحرموا من جنته .

هذا التوازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وبين ازدياد الاستبداد السياسي هو بلاشك أمر لافت للنظر . وليس من مهمتنا هاهنا أن ندخل في الجدل الدائر بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة : أيهما هو الأصل . فهناك من يقولون إن رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذي أدى إلى الاستبداد السياسي ، وهناك من يرون ، على عكس ذلك ، أن الأصل هو الاستبداد السياسي ، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لاتعرف التسامح . إن الموضوع شديد التعقيد ، ويحتاج إلى دراسة مستفيضة لامجال لها في بحثنا هذا ، وحسبنا أن نقرر حقيقة الارتباط الوثيق ، والتوازي الواضح ، بين مايحدث في المجالين . ومن الواجب أن ننبه إلى أن هذا الارتباط لايعني ، في كل الأحوال ، تحالفا بين الإثنين . ففي كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية شديدة التطرف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد ، وتتحول العلاقة بينهما إلى حرب شبه سافرة ، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين . ومع ذلك فإن الجو الذي يفرخ الاتجاهين معا هو جو واحد ، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة ، أما الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ أشده ، في كثير من الأحيان ، بين أكثر الاتجاهات تشابها (كما هو الحال ، مثلا ، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية) . **إن زوال حكم العقل ، وانعدام النقد والمناقشة ، وتأكيد السلطة المطلقة ، هو قاسم مشترك بين التطرف الديني والاستبداد السياسي ، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله .**

وعلى العكس من ذلك فإن التطرف الديني لايظهر عندما ينتشر المد الديمقراطي المستنير . ويتجلى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استمتعت فيها بعض البلاد العربية بفترات من الديمقراطية النسبية ، إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينيا أي كيان حقيقي في تلك الفترات ، ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليها كما أصبحت تفعل في العقد الأخير . وهذا أمر طبيعي ، لأن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة ، الاختيار الحر بين الاتجاهات والتفضيل بينها ، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح . وفي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته ، دون حاجة إلى القمع أو إلى خوض معارك دموية .

وفي اعتقادي أن هذا هو السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية . فكثيرا مانقرأ في أدبيات هذه الحركات كلاما عن الأصل " الغربي " لكلمة الديمقراطية ، وكيف أنها فكرة " مستوردة " انبثقت أصلا عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولاتصلح لظروف مجتمعنا العربي الإسلامي ، الخ ... ولكن هذه في اعتقادي هي الحجج الظاهرة ، وهي على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها . ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرف الديني وبين الديمقراطية هو في رأينا أن هذه الأخيرة ، بماتفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة ، تهدم ـ بلا معركة ـ الأرض التي يرتكز عليها

التطرف الدينى ، وتزيل من عقول الناس مفهوم " السلطة المطلقة التى لاتناقش " الذى هو المسلمة الأولى لكافة الاتجاهات المتطرفة .

ولو شئت أن ألخص العلاقة بين الفكر الدينى المتطرف من جهة وبين الديمقراطية والاستبداد السياسى من جهة أخرى ، لقلت إن الديمقراطية لاتحارب هذا الفكر المتطرف ، وإنما تزيل أسباب وجوده . فالتطرف الدينى لايُضطهد فى النظام الديمقراطى . بل إنه ، ببساطة ، لايجد التربة الصالحة للظهور . أما الاستبداد السياسى فإنه يعطى التطرف كل مقومات وجوده ، ويهيئ له المناخ الذى يسمح له بالازدهار ، ولكنه سرعان مايقمعه بعنف إذا تجاوز حدودا معينة ـ وهو لابد أن يتجاوز هذه الحدود لأن التطرف لايمكن حصره أو رسم " خط أحمر " لايصح له أن يتعداه . وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف فى علاقة شديدة التعقيد : إذ أنه ينفعه ويضره فى آن معا ، وينعشه ثم يخنقه فى حركة جدلية مأساوية لامفر منها . ومع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الدينى : أيهما عدوك الأكبر : الحاكم المستبد الذى يفتح لك الأبواب ثم يقمعك ، أم الحاكم الديمقراطى الذى لايضطهدك ولكنه لايعطيك فرصة الظهور ، لكان جوابه ، الذى أثبتته أحداث التاريخ ، هو أن العدو الحقيقى الأخير !

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع ، وعن الوضع الذى تزدهر فيه ، لكان الجواب واضحا : فالفلسفة ، بوصفها جدلا يرتكز على الحجة والبرهان ، هى ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية . وهى لاتعيش طويلا فى جو الاستبداد السياسى أو السلطة الدينية المطلقة . إنها تذبل إذ ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم ، أو لمذهب أو تيار معين . إن الديمقراطية ، إذا مافهمت بمعناها الصحيح ، هى المبدأ السياسى الذى يساعد جموع الشعب على أن تقول " لا " فى الوقت المناسب ، وعلى أن تناقش وتعترض ولاتقبل مسلمات مطلقة ـ وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفى . أما تلك الاتجاهات التى ترتكز على الطاعة المطلقة ، سواء أكانت سياسية أو دينية متطرفة ، فإنها تولد فى الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفى الأصيل .

ولكن النظرة الواقعية إلى الأمور تقنعنا بأن مجتمعنا العربى المعاصر يزداد تباعدا ، يوما بعد يوم ، عن ذلك المناخ الذى يسمح بالعقلانية والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفى . إن جو الأمية المتفشية ، التى لم تُبذل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها فى أى بلد عربى ، برغم ما مررنا به من " ثورات " وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات للتصحيحات ... وكذلك جو الجهل والارهاب والتسلط المطلق ، والهزائم التى تتوالى فى الميادين العسكرية والسياسية ، والاخفاق الذريع فى حل المشكلة الاقتصادية ، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذى لابد أن يسير فيه تفكيرنا . ولكن ، عندما يتحدث الناس ـ داخل بلادنا وخارجها ـ عن " صحوة إسلامية " فإن الأمر يبدو محيرا حقا : هل من المعقول أن نكون متدهورين فى كافة الميادين ، ثم تظهر لدينا على أوسع نطاق ، صحوة ويقظة ونهضة فى ميدان واحد دون غيره ؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعانى الهزائم على كل صعيد ، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم

والنهوض عنده على صعيد الفكر الدينى وحده ؟ سيقال بالطبع إن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم ، يهدف إلى قهرها وتجاوزها . ولكن هل قدمت هذه الصحوة أى برنامج لتجاوز تلك الهزائم ، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التى تدور كلها حول معنى : إن ماصلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح بها آخرها ؟ يبدو لى أن نوع الصحوة الذى يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاسا لتلك الأحوال المتردية ذاتها ، يتمثل فى تفسيرات للعقيدة معظمها شكلى متزمت ، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبيرا مباشرا عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التى نعانيها ، وليست على الاطلاق محاولة التخلص من هذه الهزيمة ، أى أنها تسهم ، بصورة أو بأخرى ، فى الأوضاع التى تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية ، ومن الديمقراطية ، ومن الفكر الناقد الذى هو شرط أساسى لازدهار الفلسفة . فهل من المستغرب أن نجد بعضا من أقطاب هذه الصحوة يهاجمون الفكر الفلسفى بكل عنف ، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الإسلامى أمام الفلسفة اليونانية ، أيام الرشيد والمأمون ، كان أكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر ؟

ثالثا : يتصف الفكر الدينى فى عالمنا العربى المعاصر - باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه ، لاتزال تشكل أقلية ضعيفة - بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسى فيه ، وهو الحاضر ، لحساب الماضى فى المحل الأول .

ذلك لأن الصيغة التى عرضناها منذ قليل ، والتى تنادى باصلاح الحاضر من خلال إعادة بعث نمط الحياة الذى كان سائدا فى عصر ذهبى ماض - هذه الصيغة تنطوى فى صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر ، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردى . إنها ، ببساطة ، تسقط من حسابها قرونا عديدة من التغير والتطور ، وتبسط الأمور تبسيطا مخلا حين تتصور أن الأسس التى أصلحت حياة أمة منذ أربعة عشر قرنا هى ذاتها التى يمكن أن تصلح حياتها الآن . وليس المقصود من ذلك نقدا لهذه الأسس أو انتقاصا من شأنها ، بل إن مانعنيه هو أن إخراج المبادئ من سياقها التاريخى لابد أن يفقدها طابعها الأصلى ، ولامفر من إدخال تغييرات جوهرية على المبادئ لكى تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة .

فما أسهل أن يقال ، مثلا ، إن ماينقصنا ، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة ، هو ذلك الإيمان المتوقد الذى أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم امبراطورياتها . ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لابد أن يكمله اقتصاد قوى ، ويسنده علم متقدم ، وتدعمه تكنولوجيا راقية ، ويحافظ عليه نظام سياسى متين ، حتى يستطيع أن يحدث فى عصرنا نفس الأثر الذى أحدثه فى العهد الأول من حياة المسلمين . والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض ، إذا كانت قد أصبحت ممكنة فى نمط الحروب الذى كان سائدا عندئذ ، فإنها تصبح فى ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة ، وهى على أية حال ليست أمنية تستحق أن نسعى وراءها ، بل إن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحرارا ، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلى والخارجى ، ونرسم

طريقنا لأنفسنا بأنفسنا .

هذان مثلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر هام من عناصر الفكر الدينى المعاصر فى مجتمعنا ، وأعنى به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر ، والعجز عن تكوين فهم تاريخى ناضج لتطور أوضاعنا ، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة ، والتصدى له ـ بدلا من ذلك ـ من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة .

هذا الاسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لايقتصر على الفكر النظرى أو الدعوة العقائدية وحدها . بل إنه يترجم نفسه عمليا فى ظروف حية وملموسة إلى أبعد حد . ففى حرب أكتوبر ١٩٧٣ لم يكن اسم " بدر " مجرد رمز للعملية القتالية ، بل كان العبور فى نظر كثير من الدعاة الدينيين تكرارا لغزوة بدر ، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا معنا دون أن يراهم أحد . وفى الحرب العراقية الإيرانية لايكف أحد الطرفين عن الحديث عن استشهاد الحسين وأهله وتنكيل يزيد بن معاوية به ، كوسيلة لشحذ همم المقاتلين ، فيجد الطرف الآخر نفسه مضطرا إلى الحديث عن تلك الحرب بوصفها " القادسية " الجديدة ، ويجعل هذا الاسم محورا لتوجهاته الاعلامية . ويصل الأمر إلى حد شحذ همم الشباب من أجل القضاء على رئيس دولة أصبح رمزا للتهاون والتفريط فى حق الوطن ، عن طريق فتوى تشبّه إسلامه بإسلام التتار الذين أحل ابن تيمية دمهم . فى هذه الحالات ـ وكثير غيرها ـ يُسقط الفكر الدينى الزمن من الحساب ، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف ، أو كأن مضى القرون لايحمل فى طياته إلا تكرارا لمواقف وأوضاع متماثلة .

وعلى حين يتجه الفكر الدينى فى بلادنا ، بصورة متزايدة ، نحو هذه النظرة اللازمانية ، نجد الفكر الفلسفى يزداد اعترافا ، يوما بعد يوم ، بالنسبية التاريخية ، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذى نشأ فيه . صحيح أن الفلسفة قد تحدثت ، فى مذاهب معينة ، عن حقيقة لازمانية ، ووصفت وجهة النظر العقلية بأنها تتأمل الأمور من منظور الأزل . ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الدينى . فالحقيقة الأزلية التى تقول بها الفلسفة هى حقيقة المعرفة التى يبرهن عليها العقل بقدر من الاقتناع لايترك لمجرى الزمان تأثيرا فيها . وحتى الحقائق المتغيرة ، التى يتجاوزها العلم ، يمكن ان تكون أزلية بمعنى ما : إذ أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية أثرا يستحيل محوه ، وتدخل فى هذا المجرى بوصفها جزءا لايتجزأ منه ، وتكتسب نوعها الخاص من الأزلية حتى فى قلب هذه الصيرورة المتغيرة التى يتسم بها تطور العقل . وعلى أية حال فإن أزلية الكيانات العقلية ، القائمة على الاقتناع والبرهان ، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقف عند نقطة فى الزمان تمثل قمة يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون .

ومع هذا كله ، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعا بكثير فى الفكر الفلسفى

خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، مما كانت عليه فى العصور السابقة . وأصبح الحديث الغالب للفلسفة فى عصرنا الحاضر هو ذلك الذى لايجد بأسا فى الاعتراف بنسبية المعرفة وفقا للزمان من ناحية ، وتبعا لظروف المجتمع من ناحية . وبعبارة أخرى فإن مبدأ " الصلاحية لكل زمان ومكان " ، الذى يحتل مكانة هامة فى الفكر الدينى المعاصر (وفى كل فكر دينى لو شئنا الدقة) ليس له دور فى الفلسفة ، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى فى عالمنا العربى .

رابعا : وأخيرا ، فإن الفلسفة ـ كما قلنا فى بداية هذا البحث ـ تقدم نفسها إلينا بوصفها نشاطا إنسانيا . وهكذا يدور الفكر الفلسفى أساسا حول الإنسان ، ويتصف كل مذهب فلسفى بقدر ـ يزيد أو ينقص ـ من النزعة الإنسانية ، حتى لو كان المحور الذى يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان كالإلهيات والطبيعيات ، إذ أنه يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور إنسانى ، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف ، فى أغلب الأحوال ، غايات إنسانية عملية أو نظرية . أما الفكر الدينى فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحى الآلهى ، ومن ثم فإن حقيقته تعلو على كل مايستطيع العقل الإنسانى أن يصل إليه . وهكذا فإن الإنسان ، فى نظر هذا الفكر ، ليس هو المصدر ، ولكنه قد يكون الهدف ، أعنى أن غاية الدين فى النهاية هى سعادة الإنسان بقدر مايظل متصلا بالوحى الإلهى وممتثلا لأوامره .

وقد اتخذ هذا التقابل فى عالمنا العربى المعاصر شكلا عمليا سياسيا واجتماعيا ، هو الدعوة إلى " الحاكمية " ، بمعنى أن الحكم فى المجتمع ينبغى أن يكون لله لا للبشر . وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة ، على حين أن الشريعة السماوية هى التى ينبغى أن تكون مصدر الحكم فى كافة شئون البشر . ومن المهم أن نشير إلى أن فكرة " الحاكمية " هى ، فى نظر البعض ، فكرة محدودة النطاق ، يقتصر القول بها على جماعات دينية معينة مرت بظروف خاصة (هى الجماعات المتأثرة بفكر المودودى وسيد قطب ، الخ ..) ، ولكننا إذ أمعنا النظر فى جوهر الفكر الدينى المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير ، واتضح لنا أن الفكرة ، فى صيغها المختلفة ، أوسع انتشارا بكثير مما يبدو للوهلة الأولى .

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام " دينا ودنيا " أصبحت ، فى العقدين الأخيرين ، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب ، على حين أنها كانت محدودة النطاق فى النصف الأول من هذا القرن . وفكرة أن يكون الإسلام " دنيا " تمتد رويدا رويدا فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد ، الخ .. وفى نهاية الأمر يكون النص الدينى هو الحاكم فى هذه الميادين ، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه ، ومطابقة له . فإذا تأملنا هذا المطلب ـ الذى تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة فى البلاد التى لم تطبقه بعد ـ بمزيد من التعمق ، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة " الحاكمية " ؟ يبدو لى أن الفكرة أساسية لدى الجميع ، وكل ما فى الأمر أن البعض كانوا أصرح من غيرهم فى الدعوة إليها

بطريقة مباشرة ، وفى التنظير لها بمزيد من التعمق .

إن فكرة الحاكمية ، بصيغها المتعددة ، هى النقيض المباشر للنزعة الإنسانية فى التراث الفلسفى . فالأخيرة تؤمن بالإنسان ، مع اعترافها بأنه مخلوق فان ، قاصر العقل ، معرض للزلل ، وتنظر إلى تطور البشرية على أنه محاولة لاتنقطع للسير فى طريق لا نهاية له ، يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة ، ويحقق خلال حياته انجازات محدودة ، ولكن الطريق كله يمثل جهدا ضخما رائعا ، وتجربة شيقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام . وهكذا يستمد الإنسان فى نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته ، ويكون أروع ما فى الإنسان هو محاولته التى لاتكل لكى يعلو على ذلك الوضع الفانى ، الهش ، الذى وجد نفسه فيه . أما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برمتها ، وتلتزم بالمصدر الإلهى لأنه يعلو على ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه .

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء الصريح ، الذى يتمثل فيما أصبح لفظ " العلمانية " يحمله عندها من معان سلبية مذمومة . لقد أصبح يكفى ، فى حياتنا الفكرية المعاصرة ، أن يوصف أى اتجاه ، أو أى شخص ، بأنه " علمانى " لكى يعد موصوما ، ويخرج تلقائيا من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه . ولو حللنا المعانى التى يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ ، لوجدناها لاتعدو أن تكون إشارة إلى الأصل الإنسانى لكل نتاج فكرى يوصف بهذه الصفة .

ولكن المشكلة التى تغيب عن ذهن هؤلاء جميعا هى أن دعوة " الإسلام دين ودنيا " ، وصيغتها الواضحة والمتطرفة فى فكرة " الحاكمية " ، لن تستطيع ـ مهما فعلت ـ أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التى تتعالى عليها . ذلك لأن الوحى الإلهى ليس هو الذى يحكم بيننا بنفسه ، وإنما يحكم دائما من خلال بشر يفهمونه ، ويفسرونه ويقننونه ، ويطبقونه . إن المصدر الإلهى للوحى لن يغنينا بأية حال عن الإنسان ، بكل مايتسم به من قصور وضعف وهوى . والنص الإلهى بمجرد أن يجد طريقه إلى عقل إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه وتجسيده فى حياة البشر ، يكتسب الكثير من صفات البشر ، ويتغير بتغيرهم ، شئنا أم أبينا ، والدليل القاطع على ذلك هو الإختلاف الهائل فى طرق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة . ففى قلب المجتمعات التى تنادى بالتطبيق المباشر للنص الإلهى ، تجد البلاد التى تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت فى الأرزاق ، ويبرر غياب العدالة الاجتماعية ، على حين أن تلك التى تنادى بالثورية تؤكد " اشتراكية " الإسلام من خلال النصوص أيضا . وفى المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولى الأمر ، وفى الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأى الآخر . إن الشريعة الإسلامية مطبقة فى السعودية ، وفى إيران ، وتكاد تكون مطبقة فى ليبيا ، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر ؟ وهكذا فإن النصوص لايمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها ـ وليتها كانت تفعل ، إذن لأراحتنا من عناء لانهاية له ! وإنما هى تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر ، فيهم كل العيوب

والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ماهو " علماني " . وإذن " فالعلمانية " لامفر منها ، سواء أردنا أم لم نرد ، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني . وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الأوضاع في " باكستان " مثلا ، حيث يقال إن مصدر الحكم هو الشريعة وحدها ، إذا لم يكن ذلك " علمانية " تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده ، أعني علمانية بأسوأ معاني هذا اللفظ ، فماذا تكون ؟ أما لو قيل إننا قد انتقينا مثلا سلبيا ، عن عمد ، لنثبت القضية التي نقول بها ، فإن الرد الواضح على ذلك هو أن الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا إلى النتيجة ذاتها : أعني أن النصوص لابد ، قبل أن تصبح واقعا متحققا ، أن تمر بذهن " إنسان " يفسرها ويطبقها ، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسان صالح .

دور الفلسفة

والآن ، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا ؟ إن هناك اختلافات أساسية ، عرضناها في الجزء السابق ـ بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون تفسيراتهم للعقيدة ، وبين المنهج الفلسفي الأصيل . ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوبا أساسيا في طريقة تفكير أولئك المفكرين . ولكن هناك من جهة أخرى عامل لايمكن تجاهله ، لأن له في مجتمعاتنا المعاصرة دورا يستحيل إنكاره ، وأعني به عامل الخوف . فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقليا وفلسفيا في الميدان الديني ، يضيق يوما بعد يوم ، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم . وهكذا يشعر الفيلسوف بأن المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعا .

ولكن مانود أن نبينه هو أن هذه المناقشة الفلسفية ، لو سُمح لها أن تتم بحرية ، لن تضر بقضية الدين ، على عكس مايتصور المتزمتون ، بل إنها ستعمق الفكر الديني وتزيده ثراء . والأهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة ، التي خرجت إلى النور في عصر الحاسبات الالكترونية والصواريخ ، لابد أن تدور فيها أسئلة لاتكفي المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مقنعة عنها . وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ماشعرت بأن في ذلك حرجا أو خطرا ، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم ، ويقبلها التحليل الفلسفي .

إن فلسفة الدين ، في المجتمعات المتقدمة ، فرع هام من فروع الفلسفة ، يشارك فيه رجال الدين بقدر مايشارك فيه الفلاسفة ، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة ، بل إنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتنا . وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى ، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية ، وطبيعة الرمز الديني ، واللغة الدينية ، كما يلقي ضوءا على المفاهيم الأساسية ، كالوحي والقداسة ، الخ .. ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الموضوعات لاتهم الإنسان المؤمن ، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعيا

وتفتحا فى إيمانه . ومع ذلك فنحن لم نقترب منها فى عالمنا العربى المعاصر ، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة إلى الفهم . وإذا كان علماء الكلام ، منذ قرون عديدة ، قد خاضوا فى مشكلات عقلية أثارتها الحياة الدينية فى عصرهم ، فإن أحدا لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التى تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية ، ولايوجد تجديد عصرى بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذى كان يبذله علماء الكلام ، بل إن أقصى مانجده هو ترديد لنفس المشكلات التي أثاروها فى ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف ، كمسألة الجبر والاختيار ، وقدم العالم وحدوثه ، والذات والصفات ، والعلم والقدرة الإلهية الخ .. فإذا تساءلنا عن السبب فى هذا القصور ، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع .

وفى اعتقادى أن البحث العلمى ، بروح عصرية ، فى المشكلات المرتبطة بالدين ، كان ينبغى أن يحتل مكانة هامة فى أية " صحوة إسلامية " تريد أن تكون حقا جديرة بهذا الاسم . ذلك لأن هذه الصحوة تدعو إلى أن يكون للدين دور هام فى حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها فى أيدى الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التى يستلزمها أداء الدين لهذا الدور الهام فى الحياة المعاصرة . لكنها ، بدلا من ذلك اكتفت بالشعائر والشكليات ، وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب ، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس ، متمثلا فى منع الاختلاط ، وأحيانا منع السلام باليد بين الجنسين الخ .. فى الوقت الذى تظل فيه الأسئلة العميقة الملحة بلاجواب .

ولاشك أن نقدا كهذا الذى أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعت أن أقدم نماذج لهذه المسائل التى تثيرها الحياة الدينية للإنسان العربى المعاصر ، والتى تستطيع الفلسفة أن تلقى ضوءا باهرا عليها ، إذا ماسمح لها بممارسة نشاطها فى هذا الميدان بقدر معقول من الحرية ، وبغير خوف من التأثيم والتكفير .

١ ـ أول مسألة أساسية بالنسبة إلى الفكر الدينى المعاصر ، ينبغى أن تُطرح على الفكر الفلسفى لكى يشارك فى تحليلها وإلقاء الضوء عليها ، هى تلك التى أشرنا إليها منذ قليل ، وأعنى بها العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه . فإلى أى مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة فى تطبيق النص ؟ والأهم من ذلك ، ماهى العوامل التى تؤدى إلى تلك الاختلافات الهائلة فى الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقا مباشرا ؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق فى اتجاهات تخدم هذه المصالح ؟ أم أنها ترجع إلى الأفكار المسبقة التى يحملها كل مفكر وكل مفسر فى ذهنه ، والتى لابد أنه قد استمدها من مصادر أخرى ، ثم أسقطها على تفسيره للنص الدينى ، أم هى ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التى ينتمى إليها المفسرون ـ تلك الأنظمة التى استطاعت ، فى مصر الناصرية مثلا ، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات " اشتراكية " للدين ، ثم عادت فاستخلصت منهم فى العهد الساداتى ، تفسيرات تبرر

التفاوت بين طبقات الناس والسعى إلى الربح بغير حدود ؟

ومن جهـة أخرى ، فإن التحليل الفلسفى هو الذى يجنبنا ، ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص ، خطر الانقياد لأى رأى ، قد يكون مخطئا أو مغرضا ، يزعم أنه هو وحده المعبر عن وجهة النظر الحقيقية للدين . ذلك لأن كثيرا ممن ينتمون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهى للنص ، وبين أشخاصهم ، فيضفون على آرائهم الخاصة قداسة لاتستحقها ، ويطالبون الشباب بأن يبدوا لهم نفس القدر من الطاعة والإذعان الذى يبدونه لتعاليم الدين الأصلية ، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم " أمراء " على الجماعات ، لهم السمع والطاعة فى كل شئ . وهكذا يحتمى هؤلاء بقداسة النص الدينى ، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لاشعوريا من كلام الله إلى كلام الإنسان ، فتسلك تجاه الثانى كما تسلك تجاه الأول . ومما يساعد على ذلك بالطبع ، إن موقف " الإيمان " ، الذى هو أساسى فى كل عقيدة ، يمكن أن يمتد بحيث يسرى على البشر المرتبطين بالدين أيضا ، مادام يخلق فى الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق . وسرعان مايتحول هذا الإيمان إلى " طاعة " تضفى على كلام إنسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه فى أذهانهم بالكلام الإلهى ، وتجعل لهذا الإنسان تأثيرا رهيبا فى عقول أتباعه ، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أى مصدر آخر ، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذى يريد .

هناك إذن مجال هام للفلسفة كى تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الدينى فى هذا المجال ، وترد بها على كثير من التساؤلات التى قد لاتجرؤ كل الأذهان على طرحها ، والتى قد تولّد فى النهاية شكا مدمرا لو تركت بغير اجابة . وأهم هذه التساؤلات كما رأينا ، هو : ما مدى تأثر النص الإلهى بالذهن البشرى الذى ينبغى أن يمر من خلاله النص كيما يؤدى دوره فى حياتنا ؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة ؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنهج فلسفى ، قد لايقول فيها الكلمة الأخيرة ، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها ، ويلقى عليها أضواء نحتاج إليها حاجة ملحة فى حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد ، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجَّه إلى خدمة أهداف وأطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذى لايتزعزع بالنص الإلهى ، بعد أن يفسَّر وفقا لما يحقق هذه الأهداف .

٢ ـ ولاتقل عن ذلك أهمية مشكلة " الصلاحية لكل زمان ومكان " ، وهو الوصف الذى يطلقه المفكرون الدينيون ، بسهولة وبغير تحليل فى معظم الأحيان ، على الأحكام الواردة فى النصوص الدينية .

ذلك لأن فكرة " الصلاحية لكل زمان ومكان " تبدو متعارضة مع التغير ، الذى لايستطيع أن ينكره أحد ، فى أحوال البشر ، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمرا شديد الصعوبة من الوجهة العقلية .

والواقع أن جدلا كثيرا قد دار حول هذا الموضوع فى حياتنا الفكرية المعاصرة ، وتركز هذا الجدل ، على استحياء شديد ، حول الحدود التى يمكن فى إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان . وكان هناك مايشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد فى تفسير النصوص أمر لاغناء عنه لمواجهة تغيرات العصر ، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه ، تعمل حسابا لظروفه المميزة . وكلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعى أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات . ولما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة فى عصرنا الحالى ، ويتسارع على نحو متزايد فى كل عقد زمنى بالقياس إلى العقد الذى يسبقه ، فيبدو أن الأمر لابد أن ينتهى بنا ، فى حالات كثيرة ، إلى أن نكتفى بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة ، ونحور جميع التطبيقات والتفاصيل وفقا لتغير الظروف ، ويظل المسار العام لهذه الحركة ، إذا شاءت أن تجارى الزمن المتغير ، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة من النص عمومية ، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية فى كافة التفاصيل .

ومع ذلك فإن هناك فئة هامة من المفكرين الدينيين لاتدرك هذه المشكلة على حقيقتها ، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة " الصلاحية لكل زمان ومكان " بلا قيد ولاشرط . والمأزق الذى تواجهه هذه الفئة هو أنها إذا تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا إفتراضنا أن هناك إنسانا قادا على التمسك بحرفية النصوص) ، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر ، أما إذا أرادت أن تعمل حسابا لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه فى حياتنا المعاصرة) فلابد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة .

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تُتداول بدورها دون تحليل متعمق ، وهى " الإسلام دين ودنيا " . ذلك لأن مفهوم " الدنيا " ، فى هذه الصيغة ، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات ، الخ .. وكلها أمور يسرى عليها التغير والتطور الذى يتسارع معدله يوما بعد يوم . فإذا شئنا أن نعمل حسابا لهذه " الدنيا " السريعة التغير ، التى تزداد المسافة تباعدا بينها وبين " الدنيا " التى نزل فيها الوحى ، وجدنا تعارضا لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة : " الصلاحية لكل زمان ومكان " ، بحيث يبدو لنا أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما فى الثانية ، والعكس بالعكس . أما حين يجمع الفكر الدينى المعاصر بين الصيغتين معا دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما ، أو لبيان الطريقة التى يمكن بها الجمع بينهما دون تناقض ، فى ظروف عصر دائم التغير ، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لايملك العقل الحديث ترف الهروب منها .

ولابد للفكر الدينى هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية فى أوروبا . و مع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين ، فهناك الكثير مما يمكن تعلمه فى هذا الصدد . ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها فى العصور الوسطى ، دينا ودنيا ، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط ، لا شأن له بتنظيم كافة جوانب حياة الإنسان اليومية . فقد يكون هذا شأن مسيحية العصر الحديث ، أما فى العصور الوسطى فقد كونت المسيحية

لنفسها ، كما هو معروف ، مؤسسة رسمية تتدخل فى شئون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلا كاملا . ووجود هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه فى الإسلام من أجل جعل العقيدة " دينا ودنيا " . ولكن الكنيسة منذ عصر النهضة أخذت تتراجع شيئا فشيئا عن التدخل فى تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية ، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون . ففى البدء كانت آيات الكتاب المقدس التى تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز للكون وأن السموات " فوقها " ، الخ .. تُستخدم سلاحا لمقاومة كشوف العلم الحديث ، وكانت هذه المقاومة رمزا للنظرة المتوسعة إلى وظيفة الدين . ولم يُكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبى ، ولم يبدأ العلم الأوروبى فى تحقيق إنجازاته الجبارة ، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة المتوسعة ، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهى أحد جوانب مفهوم " الدنيا ") للعلماء .

هذا الدرس ينبغى التفكير فيه . لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم ، بل لأنه يقدم نموذجا هاما للتصادم الذى لا مفر من حدوثه فى أى مجتمع . بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات التغير والتطور فى هذا المجتمع ، وفى هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد لفكرنا الدينى المعاصر أن يحلل ما حدث فى تجربة إنتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث ، وهى التجربة التى يبدو أن بعض عناصرها آخذة فى الظهور فى مجتمعنا المعاصر .

ومن الجائز أن المعركة التى تدور فى أرضنا العربية لاتتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشوف العلمية أو رفضها ، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذى تواجهه اليوم يقع فى عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطئ قدم ، كما كان يفعل فى عصر النهضة الأوروبية ، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوة أخرى . ولكن من الأشكال الهامة التى تتخذها هذه المعركة فى حياتنا المعاصرة ، الصراع بين الشكل والمضمون فى العقيدة الدينية . فإذا كان من المحتم ، كما رأينا من قبل ، أن تأخذ من النص الدينى توجيهاته العامة فى عصر سريع التغير كهذا الذى نعيش فيه ، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية ، والحجاب الخ .. ضمن هذه التوجيهات العامة ، أم أنها ـ شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق ، الخ ـ من باب التفاصيل التى وردت لتنظيم حياة الناس فى عصر معين ، ولابد من إخضاعها لسنن التغير ؟

قد لاتكون هذه هى المشكلة الجوهرية فى حياة المسلمين المعاصرين ، ولكنها أصبحت للأسف تحتل فى حياتنا دورا هاما ، وأعطيت حجما أكبر مما تستحق نتيجة لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة . وعلى أية حال فإنها فى رأينا نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين ، وبين مقتضيات عصر سريع التغير . وفى موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفى أن يعين الفكر الدينى على تحليل عناصر المشكلة أولا ، ثم تأملها فى نظرة تركيبية شاملة تحيط بكافة جوانبها وعلاقاتها .

٣ ـ ونستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى ، غير زاوية الشكل والمضمون ـ

وأعنى بها زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان . ففى الجانب العملى ، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعى ، نرى تركيزا متزايدا من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها فى السنوات الأخيرة أهمية كبرى ، على نواح جزئية ثانوية فى السلوك الأخلاقى والاجتماعى للإنسان .

إن سلوك الإنسان كل متكامل ، وهذه حقيقة تثبتها لنا الفلسفة نظريا ، ويثبتها علم النفس عمليا ، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام . ومع ذلك ، ففى الوقت الذى تتمسك فيه بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة ، التى أصبح لها فى الآونة الأخيرة تأثير كبير فى عقول الشباب ، بأن " الإسلام دين ودنيا " ، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية ، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الإنسان عمليا ، وعلى شكليات كالتحجب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة . وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية ـ هذا جائز ، وإن كان مثارا للجدل ـ ولكن ، ماقيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التى تواجه الإنسان المعاصر فى مجتمعاتنا الإسلامية ؟ ماقيمتها بالقياس إلى التحدى الصهيونى والتحدى الأمريكى ، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعى ، وسيادة القيم الأنانية التى لم يبق معها للقضايا العامة أى وزن فى سلوك الإنسان العربى ؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات ؟ لقد كانت مصر ، على سبيل المثال ، تشهد محاكمات ضد طبقة فاسدة امتصت الملايين من دماء الشعب وقوته الضرورى ، ومع ذلك فإن الاهتمام الذى حظيت به قضية حيوية كهذه ، فى كتابات الجماعات الدينية وخطبها وأحاديثها ، كان أقل بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة فى الجامعات . ألن يستطيع الفكر الفلسفى ، وفى هذه الحالة أن يساعد المفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الإنسان المختلفة ، وينظروا إلى الإنسان نظرة متكاملة ، تضع كل عناصره فى موضعها الصحيح ، وتعطيها حجمها الحقيقى ؟

ومن جهة أخرى ، فإن التفكير الفلسفى يستطيع ، بالاستناد إلى حقائق علم النفس ، أن يجد مجالا واسعا للبحث فى دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس فى دعوات الجماعات الدينية المعاصرة : فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتحريم الجنسى ، وبنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة ، تبلغ أقصى مداها ، وتعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه " تلامسا " يؤدى ، شأن أى تلامس آخر ، إلى الاثارة . ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط ، الذى يفترض دائما وجود أفكار شريرة فى ذهن الرجل والمرأة ، لايمكن حلها بالتربية ولا بالسعى إلى أهداف اجتماعية تعلو على النـــزوات الفردية ، بل إن الحل الوحيد الممكن (الذى هو فى الواقع " لا حل ") هو الفصل القاطـع بينهما !

إن الفلسفة تبحث أساسا فى الكليات . ولاجدال فى أن نظرتها الشمولية إلى الإنسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عونا كبيرا للفكر الدينى حتى لايبالغ فى تضخيم عنصر واحد على

حساب بقية العناصر ، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم .

٤ ـ وأخيرا ، فإن فى استطاعة الفلسفة أن تلقى الضوء على بعض المفاهيم التى يستخدمها الفكر الدينى ، فى معظم الأحيان ، دون تحليل متعمق ، أو التى تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها فى ضوء المتغيرات العصرية . فمفهوم العدل ، كما حلله علماء الكلام ، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ فى حسبانها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هى مطلب أساسى للإنسان المعاصر . ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل فى التأصيل والتنظير ، من أجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسى الإسلاميات فى الشرق والغرب ، وهو : هل يتسع الفكر الإسلامى لمعنى الحرية الفردية ، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق الإنسان ، أم أن الحرية التى عرفها ذلك الفكر هى الحرية بالمعنى الميتافيزيقى فحسب ؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصرى ؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه ، وأوثق ارتباطا بالتحديات التى يواجهها المسلم المعاصر . ذلك لأن هناك جدلا قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى ، وعلاقته بالديمقراطية . ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذى يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر ، وإلى ادراك نواحى الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما . وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قُتل بحثا فى الفكر الغربى ، فمازال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم فى الغرب يعنى أنه لا يقبل التطبيق إلا فى الغرب ، أم أنه ينطوى على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التى ظهر فيها ، وأخرى يمكن أن تصبح ملكا للإنسانية جمعاء . ومن جهة أخرى ، هل يؤدى مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل فى عملية الحكم ، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها ، على حين أن الديمقراطية ـ حسب معناها الأصلى ـ تجعل " الشعب " أو " الكثرة " هو المحور الذى تدور حوله عملية الحكم ؟ وما مدى تأثير ماسبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشرية التفسير والتطبيق ، فى سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الالهية ، أو " خليفة " ؟

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبوابا خصبة للفكر ، وهى مسائل لم أحاول أن أدلى فيها برأى خاص ، وإنما عرضتها بوصفها موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثرى الفكر الدينى بتحليلاتها وتنظيرتها ، وأن تسدى إليه خدمة جليلة فى هذا العصر الذى لايكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة . وكل ماهو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفى والفكر الدينى هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لايتعرض لتخويف أو إرهاب أو إتهام بالخروج عن الدين ، وأن يهئ كافة المشتغلين بالفكر الدينى أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطعوا بدونها أن يكون لهم دور فى حياتنا المعاصرة : وأعنى بها أن اللغة التى كانت المسائل الدينية تناقش بها منذ عشرة قرون لاينبغى أن تظل هى المستخدمة بالضرورة فى هذا العصر ، وأن الإطار الفكرى للمناقشات الدينية ينبغى أن يتطور ، ويتسع ، وأن النظر إلى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمان ، ومخاطبة إنسان القرن الحادى والعشرين ـ الذى يقترب منا بأسرع مما

نتصور ـ بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هى أفضل السبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان ، وكل ماعليهم هو أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة ، ويفتحوا صدورهم لها ، ويقلبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين .

الباب الثالث
المسلمون والفكر العلمى

الفصل الأول
المسلمون والأفكار المستوردة

منذ أن أصبحت الدعاية علما له أصول وقواعد مدروسة ، أخذت فنون الاقتناع الحديثة تتبع أساليب متشابهة ، ترمى فى نهاية الأمر إلى تشكيل العقول بطريقة تصبح فيها أكثر قابلية لتصديق مايلقى على مسامعها ، وأقل قدرة على اختبار مايقال لها واخضاعه لموازين النقد . ومن أشهر هذه الأساليب وأكثرها شيوعا ، تكرار التعبير الواحد عددا هائلا من المرات ، مع ربط بالشحنة الانفعالية المطلوبة ، من استحسان أو استهجان ، بحيث تقبله العقول آخر الأمر مقرونا بالانفعال المطلوب ، دون أى فحص أو اختبار منطقى .

ومن أشهر التعبيرات التى أصبحت فى الآونة الأخيرة تلقى على مسامعنا ليل نهار ، تعبير " الأفكار المستوردة " . وقد أفلحت أساليب الدعاية المنظمة فى ربط هذا التعبير بشحنة قوية من الاستهجان ، ونجحت فى أن تجعل الكثيرين يرددونه دون أن يفكروا فى معناه ، ويستخدمونه كما لو كان شيئا منفرا بطبيعته ، كالكوليرا ، أو شيئا يدعو بطبيعته إلى الاستنكار كالاحتلال الإسرائيلى .

على أنى أدعو القارئ ، فى هذا المقال ، إلى أن يشارك معى فى فهم وتحليل هادئ لهذا التعبير ، آملا أن ننتهى منه سويا إلى أن الأفكار المستوردة ليست ، على الأقل ، فى بشاعة الكوليرا أو فظاعة الاحتلال الإسرائيلى .

إن " المستورد " فى الأصل صفة تتعلق بميدان التجارة ، والتجارة الخارجية بالذات ، تقال عن السلع التى لاتنتج فى بلد معين ، فيجلبها من بلاد أخرى . فالمستورد فى حقيقته شئ مادى نستجلبه مقابل أموال أو سلع بديلة . والاستيراد يمارس يوميا فى ميدان الاقتصاد ، بحيث لا يمكن القول إن مجتمعا من المجتمعات يستطيع الاستمرار بدونه . فليس هناك مجتمع مكتف بنفسه كل الاكتفاء . وكل بلد فى العالم يصدّر إلى الآخرين ويستورد منهم ، ويتمكن بذلك من أن يضمن لنفسه حياة معقولة . ففى عالم الاقتصاد إذن ، أى فى المجال الأصلى الذى تُستخدم فيه الكلمة ، لايعد المستورد شيئا قبيحا أو مرذولا ، بل هو ضرورة من ضرورات الحياة .

والنتيجة التى نخلص إليها من هذه المقدمة هى أن تعبير " الأفكار المستوردة " تعبير مجازى ، ينقل إلى ميدان الفكر لفظا ينتمى فى الأصل إلى ميدان الاقتصاد والتبادل التجارى ، وليس تعبيرا أصيلا يدل على صفة حقيقية فى الأفكار ذاتها . ولو أمعنا النظر قليلا لوجدنا أن هذا التعبير يجمع بين ميدانين متباعدين ، إذ يطبق على الأفكار ، وهى بطبيعتها شئ معنوى ، صفة تقال فى الأصل على أشياء مادية . وأمثال هذه المجازات التى تجمع بين أشياء تنتمى إلى

مجلة العربى ـ العدد ٢٣٩ ـ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٨ .

ميادين متباعدة ، كثيرا ماتكون مضللة . ومن الخطأ الكبير أن يتخذها المرء أساسا لموقف فكرى ثابت ، لأن من أسهل الأمور أن يعترض المـرء عليها ابتداء بقوله : مـــن أدرانـا أن كلمة " الاستيراد " يمكن أن تنقل ، بطريقة مشروعة ، من ميدانها الأصلى إلى ميدان الأفكار ؟

على أننا حين نمضى في التحليل خطوة أبعد ، سنكتشف حقيقة أخرى بسيطة ، ولكنها هامة . فقد ذكرنا من قبل أن " المستورد " ليس شيئا سيئا فى مجال الاقتصاد ، وإنما هو ضرورة حيوية . على أن هناك مجتمعات تفتح أبواب الاستيراد ، فى الميدان الاقتصادى ، على مصراعيها ، ستجلب الضروريات والكماليات ، وأخرى تضع للاستيراد ضوابط دقيقة فلاتجلب إلا ما هو ضرورى ، ومايستحيل صناعة بديل له في الداخل . ومن المنطقى أن تكون الدول التى تتبع النظام الأول ، أعنى نظام " الأبواب المفتوحة " والاستيراد غير المقيد ، هى التى ترحب أيضا باستيراد الأفكار ، على حين أن الدول التى تفرض قيودا على استيراد السلع هى أيضا تلك التى تفرض قيودا على استيراد الأفكار .

ولكن المنطق شئ ، والواقع ـ فى عالمنا العربى بالذات ـ شئ آخر . ذلك لأن أشد الناس هجوما على مايسمى " بالأفكار المستوردة " ، هم أنفسهم الذين يطالبون بأن تستورد من الخارج كل شئ ، " من الأبرة إلى الصاروخ " ، كما يقول التعبير الذى أصبح مشهورا . وهنا أيضا نجد أمامنا صورة متناقضة إلى حد بعيد : فلماذا يُسمح بالاستيراد فى كل شئ ، حتى فى العقول والخبرات ، ولا يُسمح به فى مجال " الأفكار " ؟ وإذا كان من الضرورى أن نكتفى بما ينبع من أرضنا ، فلماذا لانفعل ذلك فى جميع المجالات ، ولماذا نفتح الأبواب على مصراعيها لسيل الكماليات التافهة التى تربى فى النفوس أسوأ العادات الاستهلاكية ، ونغلقها فى وجه فكرة ما ، أتت من عقل ينتمى إلى مجتمع آخر ؟

* * *

إننى ، حتى الآن ، لم أنفذ بعد إلى صميم الموضوع ، وإنما حاولت أن أكتشف التناقض الداخلى فى الدعوة إلى محاربة " الأفكار المستوردة " ، بحيث أن كل مايمكننا استنتاجه ، حتى الآن ، هو أنه ليس من حق أى مجتمع أن يحارب هذه الأفكار إذا كان يستورد كل شئ ، حتى العقول ، ولكن ربما كان من حقه إتخاذ هذا الموقف إذا كان متسقا مع ذاته فى جميع تصرفاته ، أى إذا كان قد قرر أن يغلق أبوابه على نفسه ويعتمد على جهوده الخاصة ، ماديا ومعنويا ، فى تسيير كافة شئونه . أى أننى لم أصدر بعد حكما على الأفكار المستوردة ذاتها ، وهل هى خير أم شر ، وإنما حاولت أن أكشف عن التناقض فى أسلوب محاربة بعض الدعاة لها ..

ولكن مهمتنا الأساسية ، فى هذا المقال ، هى أن نخوض المشكلة فى صميمها ، وأن نواجه الموضوع مواجهة مباشرة فنتساءل : هل صحيح أن الأفكار المستوردة شئ ضار ينبغى تجنبه ؟ وإذا كانت فى بعض جوانبها تجلب الضرر ، فما هى هذه الجوانب ؟

إن الدعوة إلى محاربة الفكـــر المستورد ، فى عالمنا العربى ، تبرَّر بالحرص على التراث

الأصيل ، ومنع الأفكار الآتية من الخارج ، لأن فكرنا ينبغى أن ينبع من داخلنا ، ومن تاريخنا ، ومن ماضينا وتراثنا . ومثل هذا الحرص يمثل هدفا نبيلا لايستطيع أى مفكر يعمل لصالح مجتمعه إلا أن يحنى رأسه إجلالا له . ولكن السؤال الذى لايكف عن الالحاح علينا فى هذا الصدد هو : هل صحيح أن تراثنا وتاريخنا وماضينا كان حصيلة تفاعل داخلى بحت ؛ وأنه خلا خلوا تاما من كل عنصر " مستورد " ؟

إن الأمة العربية ، بالذات ، هى آخر أمة على سطح هذه الأرض تستطيع أن تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . صحيح أنها من أقدر أمم الدنيا على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها ، ولكن هذه الأصالة وهذا التراث قد بنيا ، إلى حد بعيد ، على إدماج عناصر " مستوردة " فى النواة الأصيلة للعروبة ، وكان هذا عنوانا لنضجها وثقتها فى نفسها . فمنذ السنوات الأولى للحضارة الإسلامية ، سنوات الفتح الذى أذهل العالم واكتسح امبراطوريات قديمة عاتية ، بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمة الدول التى خضعت للفتح العربى ، وكان من الطبيعى أن يكون نطاق هذا الاقتباس واسعا لأن طبيعة الفاتحين العرب ، وحياتهم البدوية البسيطة ، لم تكن تسمح بتأسيس " دولة " بالمعنى الواسع والمعقد لهذه الكلمة . وبعبارة أخرى فإن الدعائم الأولى للدولة الإسلامية المترامية الأطراف كانت ـ فى قدر غير قليل من جوانبها ـ أفكارا ونظما مستوردة . ولو كان العرب الأوائل قد أخذوا بمبدأ محاربة الأفكار المستوردة بنفس الضراوة التى يحاربها بعضهم بها اليوم ، لما استطاعوا أن ينتقلوا ، فى عشرات قليلة من السنين ، من حياة البداوة إلى حياة الحضارة ، ولما تمكنوا من إعمال عقولهم فى اختيار النظم الوافدة ، واقتباس الصالح منها دون حساسية أو تعقيدات أو خوف على أصالتهم .

وحين توطدت دعائم هذه الدولة الإسلامية الكبرى ، التى كانت تضم شعوبا واجناسا متباينة انصهرت كلها فى بوتقة واحدة ، وأخذت تتطلع إلى ميادين العلم والثقافة ، بعد أن أدت رسالتها فى ميادين العقيدة والجهاد والسياسة ، كانت أبرز السمات المميزة لها هى الشجاعة فى تقبل " الأفكار المستوردة " دون خوف على أصالتها .

ولسنا نود هنا أن نكرر حديثا معادا ، يعرفه أغلب القراء ، عن حركة الترجمة الواسعة النطاق فى ميادين العلوم والفلسفة . ولكن الذى نود أن نشير إليه ، لأن له دلالة خاصة فى حديثنا الحالى ، هو أن الدول التى ترجم عنها المسلمون كانت فى معظم الأحيان دولا راسخة الأقدام فى ميادين الثقافة المختلفة ، ومن ثم فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مبرر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذى يقتحم أرضا بكرا لم تمر بتجربة الفكر الفلسفى والعلمى إلا حديثا . مع ذلك فإن شيئا من هذا لم يحدث ، على الأقل فى عصور المد الفكرى والتوسع الثقافى ، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء " الأفكار المستوردة " ، بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصح منها للادماج فى تراثهم .

وبفضل هذه الشجاعة فى قبول " الفكر المستورد " ظهرت فى العالم الإسلامى مجموعة متألقة

من الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والمفكرين الاجتماعيين كانت منارة للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة . وكانت هذه الأسماء اللامعة هى التى قدمت ، فيما بعد ، إشعاعها العلمى والفكرى إلى أوروبا ، وأسهمت بدور يتزايد الاعتراف به ، فى إنهاض العلم والفكر الأوروبيين ونقلهما إلى عصر جديد . وهنا قام الفكر الإسلامى بدور عظيم بوصفه " فكرا مصدَّرا " وكان استيراد أوروبا لهذا الفكر أهم عوامل نهضتها الحديث .

هذه حقائق معروفة ، ولكن الذى ننساه أحيانا هو أن الفخر الذي نحس به إزاء الدور الذى قمنا به فى " تصدير " فكرنا وعلمنا إلى أوروبا ، معناه أننا نعترف بأهمية استيراد الفكر ، لأن التصدير والاستيراد عمليتان متلازمتان ، بل هما وجهان لعملة واحدة . ومع ذلك ، فإنك تجد الكاتب الواحد يحارب " الأفكار المستوردة " بلا هوادة ، ويشيد فى الوقت ذاته بدور العرب العظيم فى تنوير الأوروبيين ، ويعطى أوروبا - فى نهاية العصر الوسيط - كل الحق فى أن تستورد من العرب ماشاءت من الأفكار ، ولايكف عن التباهى بهذه الحقيقة ، كل ذلك دون أن يدرك فداحة التناقض الذى يقع فيه حين ينكر مبدأ استيراد الفكر من جانب ، ويزهو به من جانب آخر .

وإذن ، فمن أصعب الأمور أن يقوم المرء بعملية تنقية وتصفية للتراث كيما يستخرج منه بلورة الأصالة صافية غير مختلطة ، لأن الاتصال والتبادل والأخذ والعطاء قديم قدم الحياة الإنسانية . وحين نقول إن الفكر المستورد يمكن أن يقضى على أصالتنا ، فلابد أن نعى جيدا أن قدرا غير قليل من هذه " الأصالة " ذاتها كان فى الأصل فكرا مستوردا ثم أمكن استيعابه . والأمر هنا ، فى حالة الأمم والحضارات ، لايختلف كثيرا عنه فى حالة الأفراد : فهل يستطيع أحد أن يحدد - فى أى عمل أدبى مشهور - نصيب العوامل الذاتية النابعة من عقل الكاتب وحده ، ونصيب الثقافة التى تلقاها من المصادر الخارجية ؟ وحتى لو شهد الكاتب ذاته بأن عقله الخاص كان منبعه الرئيسى ، أليس من المرجح أن يكون هذا العقل ذاته حصيلة تفاعلات لا أول لها ولا آخر مع مصادر تأثر بها هذا الكاتب فى مختلف مراحل حياته ، وأن هذا المنبع لايبدو له - ولنا - أصيلا إلا لأن الكاتب عرف كيف يهضم هذه المؤثرات الخارجية ويحولها إلى عناصر أصيلة فيه ؟ إن مسألة وضع الحد الفاصل بين الأصيل والمستورد مسألة معقدة غاية التعقيد ، ومن ثم فإن الوقوف فى وجه التفاعل الثقافى بحجة الحرص على أصالتنا هو موقف ينطوى على إغفال للعناصر العديدة والمكونات الشديدة التباين ، التى أسهمت كلها فى تكوين مانطلق عليه نحن اسم " الأصالة " .

* * *

ولكن ، هل يعنى هذا النقد الذى نوجهه إلى الحملة الضارية التى تشن فى هذه الأيام ، فى العالم العربى بالذات ، على مايسمى " بالفكر المستورد " - هل يعنى أن كل فكر يأتى من الخارج يستحق أن نرحب به ونفتح له أبوابنا على مصراعيها ؟

الواقع أن الأمر ليس كذلك على الإطلاق .

فهناك بالفعل أنواع من " الفكر المستورد " ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد ، هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلسة ، بطرق ملتوية غير مباشرة ، وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها ، وخاصة إذا كان حدثا ذا خبرة محدودة . ويتمثل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائط الاعلامية الشعبية من أعمال يفترض أنها فنية ، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة ، التي يراد منها تحقيق أغراض مرسومة مقدما .

وقد تنبهت كثير من الدول المتقدمة ، بل الهيئات الدولية ، إلى أخطار وسائل الاعلام الجماهيرية التي تنقل أعمالا فنية جذابة مشوقة ، كالأفلام والمسلسلات التليفزيونية ، ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين نزعات إلى العنف الدموي ، أو فقدان الاحساس بالتعاطف الإنساني ، أو الاعجاب بأنواع زائفة من البطولات ، أو التفنن في أساليب ارتكاب الجرائم ، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته ، والذي لايخدم أي هدف معقول .

هذه الأعمال الاعلامية ذات القشرة الفنية الهشة ، التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قيما غربية غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة ، والتي يحذّر من أخطارها المفكرون حتى في بلادها المنتجة ذاتها ، هي التي تشكل بالفعل فكرا مستوردا ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد . ومع ذلك فإن من عجائب المفارقات في بلادنا العربية أن الدول التي تحارب الفكر المستورد بضراوة ، هي ذاتها التي تفتح أبوابها على مصراعيها لهذا النوع من الإعلام المغرض ، ولا تبذل أي جهد لحماية مجتمعها من التأثير الهدام لهذه الأعمال الفنية ذات الجاذبية السطحية الرخيصة . وهكذا ففي كثير من المجتمعات التي كانت تقوم على التكافل والتساند ، بدأت تظهر قيم الأنانية والتزاحم وحب الظهور والرغبة في التسلق على أكتاف الآخرين ، وأخذت الأجيال القديمة في هذه المجتمعات تتساءل يوميا عما حدث لتراثها المعنوي الذي يزداد اختفاء يوما بعد يوم ، وتترحم على أخلاق الأجداد وقيمهم الإنسانية ـ دون أن تبذل أي جهد في محاربة هذا النوع البالغ الضرر من الفكر المستورد .

وهكذا تنقلب الآية بصورة تدعو إلى السخرية والرثاء في آن معا : فالدول الصناعية المتقدمة التي هي صاحبة المصلحة الحقيقية في محاربة كثير من أنواع الفكر الذي نصفه نحن بأنه مستورد ، تقف إزاء هذا الفكر ـ مهما تطرف ـ موقفا ينطوي على قدر كبير من التسامح واتساع الأفق والتعامل معه بمقارعته بالمنطق والحجة . ولو ظهرت دعوة إلى محاربة هذا الفكر في مجلة انجليزية أو كتاب فرنسي أو صحيفة امريكية لكانت تلك الدعوة أضحوكة الموسم .

ومن جهة أخرى فإن التيارات الضارة التي تأتي بها أجهزة الاعلام الجماهيرية تجد من يتصدى لها بقوة وحسم في نفس البلاد التي أنتجتها ، على حين أننا نتلقاها بالأحضان ونفتح لها بيوتنا لكي تعيش مع عائلاتنا وتمارس تأثيرها الفتاك في عقول أبنائنا ، وكأن هذه التيارات ليست من الفكر المستورد في شيء .

* * *

وبعد فلست أود أن اختم مقالى هذا دون أن أبوح لك بشعور كان يعتمل فى نفسى طوال كتابتى هذا المقال . فمن الجائز أنك قد اقتنعت بالحجج التى أتيت بها فى مقالى ، وأدركت بعد قراءته أن كثيرا من التعبيرات التى أصبحت وسائل الاعلام تصبها على رؤوسنا ليل نهار - وعلى رأسها تعبير الأفكار المستوردة التى يطلب إلينا أن نرفضها حتى قبل أن نعرف ماهى - لاينبغى أن تقُبل على علاتها .

أجل ، سوف أتفاءل وأتصور أنك قد اقتنعت بهذا كله ، وربما اعتقدت أن كاتب المقال قد أحرز انتصارا حاسما على أولئك الذين يعتمدون على أساليب دعائية لاترتكز على عقل ولامنطق .

ومع ذلك فلتكن واثقا أن النصر مع هذا كله معقود لاعداء الفكر المستورد ، وأن هؤلاء هم الرابحون ، حتى لو كانت كل كلمة فى هذا المقال معولا يهدم الأرض التى يرتكزون عليها .

إن هؤلاء ، فى نهاية الأمر ، هم المنتصرون لأنهم هم الذين يحددون ميدان المعركة ، ويفرضون علينا أن نناضل فى سبيل أهداف عفا عليها الزمان .. فمهما كانت قيمة الكلام الذى قرأته فى هذا المقال فإنك ستجد لو فكرت قليلا أنه ليس إلا دفاعا عن شئ ما كان ليحتاج - فى الظروف الطبيعية - إلى جدل وإلى إضاعة وقت كاتب أو قارئ . ذلك لأن كل مافعله كاتب هذه السطور هو أنه دافع عن بديهية بسيطة ، هى أن التفاعل الثقافى ضرورى ، وأن التأثير المتبادل بين خبرات المجتمعات المختلفة أمر لاغناء عنه . هذا هو المستوى الذى يجد الكاتب نفسه مضطرا إلى الهبوط إليه عندما ينحدر مستوى الجدل الثقافى ذاته . وهذا المستوى الهابط هو فى ذاته نجاح باهر ولأولئك الذين يفرضون علينا معارك مفتعلة حول موضوعات لامعنى لها ، كموضوع الفكر المستورد .

إن قدرا كبيرا من الطاقات الذهنية لمفكرى الأمة العربية الحريصين على مستقبلها ، يضيع هباء فى أمور كان ينبغى أن نكون قد تجاوزناها منذ أمد بعيد . فكم من كتابات جادة وملتزمة أصبحت تخصص اليوم لمجرد إثبات أن العقل ضرورى للأمة العربية ، وللرد مثلا على أولئك الذين لايكفون عن الحط من شأن العقل والتشكيك فى قيمة العلم . وقد يظن القارئ أن أنصار العقل ، الذين يملكون دائما حججا أقوى ، قد انتصروا ، ولكن حقيقة الأمر هى أن خصومهم هم المنتصرون ، لأنهم أفلحوا فى الانحدار بالجدل الثقافى إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل : هل نستخدم العقل أو لا نستخدمه ؟ وبدلا من أن نتجادل حول أحدث النظريات التى يتوصل إليها هذا العقل ، فى بحثه للطبيعة والإنسان ، ونساير العصر فى آخر تطوراته الفكرية ، نجد أنفسنا مضطرين إلى بذل الجهد المضنى لإثبات المبدأ الأول الذى كان مفروضا أن نكون قد سلمنا به منذ أمد بعيد .

وبالمثل تُهدر طاقاتنا العقلية فى إثبات أهمية الاتصال الفكرى وتبادل الخبرات والتجارب بين الشعوب ، لأن أعداء الفكر المستورد فرضوا علينا هذا الموضوع ميدانا للمعركة ، التى لاتشرف

الخاسر ولا الرابح .

وهكذا فقد يبدو لأول وهلة أن المدافعين عن العقل ، وعن الاتصال الفكرى بين المجتمعات ، هم الجديرون بتصفيق جماهير المثقفين ، ولكن حقيقة الأمر أنهم مهزومون حتى لو انتصروا ، لأن خصومهم نجحوا فى إيقاف تيار التقدم ، والرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء ، واختاروا ميدانا للمعركة تلك الأوليات والأساسيات التى كان ينبغى علينا تجاوزها منذ عهد بعيد .

وأنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربى نفسه فى أواخر القرن العشرين مضطرا إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب فى أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائيا لصالح العقل والتقدم .. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل ، وأعداء التبادل الفكرى الخصب ، أبلغ من نجاحهم فى العودة بمستوى الجدل الثقافى قرنا من الزمان ، بالنسبة إلى العرب أنفسهم ، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة ؟

ألست معى ، أيها القارئ ، فى أن خصوم الأفكار المستوردة جديرون بالتهنئة ؟ !

الفصل الثانى
ماركس و أنيون الشعوب

من أصعب الأمور أن يتحدث المرء عن فكر ماركس والماركسية بروح محايدة . فلم يكن فكر ماركس مجرد فلسفة من الفلسفات التى تظهر وتختفى دون أن تترتب على ظهورها أو اختفائها نتائج عملية واضحة ومباشرة . ولم يكن ذلك الفكر مجرد تأملات نظرية يستطيع المرء أن يعرضها ويتخذ منها موقفا ، بالقبول أو الرفض ، وهو هادئ الأعصاب ، لايتدخل فى الحكم الذى يصدره إلا عقله فقط . بل إن فكر ماركس ، الذى حطم الحاجز القديم بين الميدان النظرى والميدان العملى ، وأزال كل الفواصل بين التأمل والممارسة ، لابد أن يثير فى نفس من يريد أن يحكم عليه ، اتجاها إلى الرفض العنيف أو القبول المتحمس ، لاترجع أسبابه إلى قيمة هذا الفكر بالمقاييس العقلية وحدها . فأنت قد تقبل فكر أفلاطون أو ديكارت أو حتى سارتر أو ترفضهم بعقلك ، لا تشعر بأن قبولهم أو رفضهم يؤثر عليك عمليا فى شئ . أما ماركس فينفرد بأنه يرغمك ، سواء كنت معه أو عليه ، على التخلى عن موقف الحياد العقلى .

ذلك لأن فكر ماركس ، الذى تجسد فى القرن العشرين على شكل ثورة اجتماعية شاملة ، أحرزت نجاحا فى جزء غير قليل من العالم ، ومازالت تشق طريقها بنشاط فى أجزاء كثيرة أخرى ، قد أصبح يهدد مصالح قوية يخشى عليها الكثيرون ، ويسعى غيرهم إلى الانقضاض عليها . وفى وضع كهذا لايستطيع كل من الفريقين أن يفكر بطريقة محايدة : إذ أن الفريق الذى يشعر بأن ماركس يهدد مصالحه يستخدم كل الأساليب من أجل تشويه فكره وعرضه بطريقة ممسوخة ، ويسئ فهمه عمدا . على حين أن الفريق الذى يتخذ من فكر ماركس أداة للثورة يتحمس له تحمسا مفرطا ، ويتخذ منه موقفا تبريريا ، لأنه يعمل حسابا لتطبيقاته العملية قبل كل شئ . وهكذا يعجز كل فريق عن أن يزنه بميزان النقد المحايد ، أو أن ينظر إليه بطريقة موضوعية خالصة ، لأن المصالح العملية تشابكت مع الفكر النظرى تشابكا وثيقا . وأنا أعترف بأن الحياد التام والموضوعية المطلقة ، إزاء أى مذهب فكرى ، مستحيلان عمليا ، ولكن العوامل التى تخرجنا عن حيادنا ، تعمل فى حالة المذاهب الأخرى بطريقة خفية مستترة ، أما فى حالة ماركس فهى صريحة واعية ، لايحاول أحد إخفاءها ، وحتى لو حاول فلن يستطيع .

ولقد كانت نتيجة هذا الوضع ، الذى ينفرد به ماركس عن سائر المفكرين ، هى ضرب نطاق من التحريم على فكره ، بحيث ابتعد الكثيرون عن محاولة فهمه ، حتى أولئك الذين تسمح لهم إمكانياتهم الثقافية بأن يفهموه . أما فى الحالات التى بذلت فيها محاولات لعرض تفكيره ـ وهى فى بلادنا قليلة ـ فإن التشويه المتعمد (الذى يرجع إلى تدخل المصالح) كان هو الغالب .

وهكذا اقتصرت معارف الغالبية العظمى من قراء الصحف والكتب غير المتخصصة ، فيمـــا

مجلة روز اليوسف ـ يونيه (حزيران) ١٩٧٧ .

يتعلق بماركس ، على مجموعة صغيرة من التعبيرات المحفوظة المتكررة ، وحتى هذه التعبيرات تُعرض فى جميع الأحيان بطريقة مشوهة أو محرفة أو مقطوعة من سياق أوسع ، له معنى مخالف .

ومن بين هذه التعبيرات جملة ربما كانت تشكل الحصيلة الوحيدة المعروفة عن ماركس فى عقول عدد غير قليل من الناس ، فضلا عن إنها هى السلاح الأقوى - وربما الوحيد - الذى يُستخدم فى محاربة ماركس فى البلاد النامية التى يغلب عليها طابع التدين ، ومنها بلادنا العربية ، ومصر بوجه خاص . تلك هى الجملة المشهورة : " الدين أفيون الشعوب " .

وسوف أحاول فى هذا المقال أن ألقى الضوء على هذه العبارة المشهورة ، دون أية محاولة للدفاع أو الهجوم . فمن المفيد ، فى رأيى ، أن يعرف القارئ - فى بلادنا بوجه خاص - المعنى الذى استخدم به ماركس هذه العبارة ، والظروف التى قيلت فيها ، وأن تتضح له الخلفية التى حددت موقف ماركس من الدين حتى يتسنى لهذا القارئ أن يحدد لنفسه موقفا مبنيا على علم ومعرفة ، تجاه أولئك الذين لايقدمون ، إليه ماركس إلا من خلال جملته المشهورة عن الدين .

* * *

ولأبدأ أولا بالسياق الذى وردت فيه هذه العبارة : ففى كتاب " مقدمة لنقد فلسفة الحق أو القانون عند هيجل " (وهو من كتابات ماركس المبكرة) يقول :

" إن العذاب الدينى تعبير عن العذاب الفعلى ، وهو فى الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلى . فالدين هو زفرة المخلوق المضطهد ، وهو بمثابة القلب فى عالم بلا قلب ، والروح فى أوضاع خلت من الروح . إنه أفيون الشعب " (لاحظ أنه استخدم كلمة " الشعب " بصيغة المفرد ، لا الجمع كما هو شائع) .

هذه الفقرة هى أطول الفقرات التى تحدث فيها ماركس عن الدين . وهى تكشف بوضوح عن السياق الذى قيلت فيه عبارته المشهورة . فلم يقل ماركس هذه العبارة على سبيل النقد أو التحامل أو التشنيع ، بل إنه ، بعكس ذلك ، قالها فى سياق يعد فيه الدين تعويضا للإنسان عما فقده فى العالم الفعلى المحيط به ، وتخفيفا لما يعانيه من بؤس . إن الدين فى هذا النص عزاء لإنسان مطحون ، وهو يظل ضروريا مادامت الأوضاع التعسة التى يحياها الإنسان قائمة : إذ أن من القسوة المفرطة أن تحرم المظلوم المضطهد حتى من الأمل فى حياة أخرى أفضل من حياته التعسة ، أو أن تسلبه الإيمان الراسخ بأن فى الكون نظاما عادلا ، وبأن هذه العدالة إذا تمهلت أو تأخرت قليلا ، فإنها لاتهمل .

ولكن نزيد ما يعنيه ماركس ايضاحا ، نضرب له مثلا من المشاهد المألوفة فى الأفلام المصرية

ففي هذه الأفلام نجد الشرير (وليكن فريد شوقي) يحتسي الخمر قبل أن يشرع في ارتكاب جريمته ، لكي تعطيه الخمر مزيدا من التشجيع والقوة الدافعة إلى ارتكاب الجريمة ، كما نجد البنت الطيبة المظلومة (ولتكن فاتن حمامة) تلجأ إلى الخمر لتنسى همومها وتخفف من وقع الكوارث التي تراكمت عليها . هنا يصبح للفعل الواحد ، وهو شرب الخمر ، معنيان مختلفان ، ويتضح لنا أن التخدير الذي تحدثه الخمر على نوعين ، بينهما فرق واضح : فهناك تخدير يدفع المرء إلى ارتكاب الشر ، وتخدير يخفف عن المرء وقع الشر . النوع الأول نذمه ونكرهه ، أما الثاني فنشعر إزاءه بالعطف ، رغم علمنا بأن تناول المخدر أو المسكر بكل أنواعه عمل غير أخلاقي .

والآن ، فبأي معنى استخدم ماركس تعبير " أفيون الشعب " في عبارته المشهورة ؟

من الواضح أن كل من يقتطع هذا التعبير من سياقه لكي يهاجم به ماركس يستخدمه بالمعنى الأول ، ولنسمه رمزيا معنى (فريد شوقي) ، مستغلا الوقع السيئ للفظ " الأفيون " على الآذان ، فينسب إلى ماركس أنه جعل من الدين أداة لخداع البشر وإيقاعهم في حبائل الشر . ولكن الواقع أن ماركس استخدم بالمعنى الثاني (معنى فاتن حمامة) ، لأن السياق بأكمله يتحدث عن الاضطهاد والظلم الذي يقع على الناس ، ويجعل الدين عزاء ضروريا لهم في عالم لايرحم .

فهناك إذن مغالطة واسعة الانتشار في الطريقة التي تقدم إلى الناس بها عبارة ماركس المشهورة عن الدين . وعلى حين أن من الشائع تفسير هذه العبارة بأن ماركس قصد بها إبعاد الناس عن الدين مثلما يبتعدون عن مخدر ضار كالأفيون ، فإن المعنى الحقيقي الذي استخدمها به هو أن الناس لن يجدوا مفرا من الالتجاء إلى الدين للاحتماء به من الظلم الاجتماعي المحيط بهم ، والذي يعجزون عن أن يفعلوا إزاءه أي شئ . فعبارة ماركس تنطوي ضمنا على المعنى القائل إن الدين عزاء لابد منه مادامت المظالم الاجتماعية قائمة ، وسيظل ضروريا إلى أن يصبح المجتمع البشري منظما على نحو تسوده العدالة ويختفي فيه ظلم الإنسان للإنسان . ولما كان التنظيم الاجتماعي العادل مازال بعيدا عن التحقق في مجتمعات كثيرة ، فإن ماركس لايستطيع أن يدعو شعوب هذه المجتمعات إلى التخلي عن أديانها .

إله إسرائيل !

هذا التفسير ليس دفاعا عن موقف ماركس من الدين ، إذ سيظل من الصحيح مع ذلك أن الدين في نظرة " أفيون " ، أي أنه ينقل البشر من عالم الواقع إلى عالم وهمي يتخيلون فيه أن مشاكلهم قد وجدت حلا أبديا لها ، وإن المظالم التي تحيط بهم قد اختفت إلى غير رجعة . وحتى مع الاعتراف بأن ماركس يرى الدين ضروريا لأولئك الذين تطحنهم قسوة النظم الاجتماعية ، فإن هذا لا يمكن أن يكون رأيا يرضى عنه رجل الدين ، إذ أن الدين ـ حسب رأي ماركس ـ لن يعود ضروريا بمجرد أن يحقق الإنسان لنفسه نظاما يختفي فيه الظلم والاستغلال .

وكل مايمكن استنتاجه من التفسير الذى قدمناه هو أن عبارة ماركس المشهورة تحمل معنى مخففا إلى حد بعيد بالقياس إلى المعنى الذى يشيع تفسير هذه العبارة به .

ولكن موقف ماركس الأساسى يظل ، بعد هذا كله ، معاديا للدين . على أن هذا العداء بدوره كانت له ظروف ينبغى أن يلم بها القارئ بحيث يضع موقفه من الدين فى سياقه الصحيح ، ويتوصل إلى الإجابة الصحيحة عن ذلك السؤال الذى أعتقد أنه سؤال حاسم فى هذا الموضوع ، وأعنى به : هل من الممكن أن نعمم رأى ماركس عن الدين ، أم أن هذا الرأى ينطبق على الدين فى مجتمع معين ، وعصر معين ؟

إن تجربة ماركس مع الدين هى فى أساسها تجربة مثقف غربى ينتمى إلى تراث يجمع بين اليهودية والمسيحية بحكم الاتصال الحضارى بين العقيدتين (أى بين العهد القديم والعهد الجديد) وبحكم الازدواج بين أسرته اليهودية والمجتمع المسيحى الذى عاش فى وسطه . فما الذى أخذه ماركس على هذا التراث الدينى الذى كان ينتمى إليه ؟

لن نجد صعوبة فى تحديد موقف ماركس من اليهودية . فقد تخلى عنها منذ عهد مبكر من حياته ، وقطع كل روابطه بها . وقد ألف ماركس منذ وقت مبكر رسالة معروفة باسم " المسألة اليهودية " عبر فيها عن الرأى القائل إن للديانة اليهودية أساسا دنيويا هو الحاجة العملية والسعى إلى تحقيق المصلحة الذاتية ، فقال :

" لو وجد تنظيم للمجتمع يلغى الشروط الضرورية للامساواة ، وبالتالى يقضى على إمكانها ، لأصبحت اليهودية مستحيلة . وعندئذ ينقشع الوعى الدينى اليهودى كما لو كان ضبابا كئيبا بدده هواء المجتمع المنعش " . وفى موضع آخر من هذه الرسالة نفسها يقول : " إن المال هو الإله الغيور لإسرائيل ، الذى لايمكن أن يوجد إله قبله . والحق أن المال ليحط من قدر كل آلهة البشر ، ويحيلهم إلى سلع . إن المال هو القيمة العامة ، المكتفية بذاتها ، لكل شئ ، ومن ثم فقد سلب العالم كله - يستوى فى ذلك العالم الإنسانى والعالم الطبيعى - قيمته الحقيقية " .

ولقد بلغ من قسوة الهجوم الذى وجهه ماركس إلى اليهودية فى هذه الرسالة أن البعض قد اتهمه - برغم انتمائه العائلى إلى اليهودية - بالعداء للسامية ، وهى تهمة لاتُعقل فى مثل هذه الظروف . وحقيقة الأمر هى أن ماركس قد انشق نهائيا ، وإلى غير رجعة ، عن العقيدة التى ورثها من أجداده . وكثيرا مايكون أبناء اليهود الذين يرفضون عقيدتهم (مثل الفيلسوف الكبير اسبينوزا) أشد قسوة فى مهاجمتهم لليهودية ، وأقدر على كشف أخطائها ، حتى من نقادها المتعصبين . ومن المؤكد أن العامل العنصرى لايكون له أى دور فى هذه الحالة ، بل يشتغل اليهودى المنشق إلى تحرير اليهود من أنفسهم ، ومن جمود عقائدهم ، حتى يمكنهم أن يسيروا مع الإنسانية كلها فى موكب التحرر . أما أولئك الذين يصرون على أن ماركس كان برغم كل شئ يهوديا ، وعلى أن الماركسية كلها جزء من مؤامرة يهودية على العالم ، فهم

عنصريون قصار النظر . لايتصورون أن من الممكن للمرء التحرر من تراثه الديني ، فضلا عن أنهم يعطون اليهودية أهمية ، تفوق ماتستحق ، ويجدونها من حيث لايشعرون .

تراث الكنيسة

أما موقف ماركس من التراث المسيحي ، الذي يمثل التيار الرئيسي في الحضارة التي ينتمي إليها ، فهو الذي يستحق منا مزيدا من الاهتمام . ذلك لأن ماركس قد اتخذ من هذا التراث موقفا واضح العداء . ولكن هذا العداء لم يكن شيئا بعيدا عن المألوف بين المثقفين الغربيين المستنيرين منذ فجر النهضة الأوروبية الحديثة حتى يومنا هذا .

ذلك لأن أوروبا لم تستطع أن تحقق نهضتها الفكرية والعلمية والفنية الرائعة في العصر الحديث إلا بعد صراع مرير مع الكنيسة . وكان كل كشف جديد ، وكل تقدم للروح البشرية في أي ميدان من ميادينها الواسعة ، يتحقق بعد مقاومة عنيفة من الأوساط الدينية ، وبعد محاولات مستميتة تبذلها هذه الأوساط للحفاظ على التخلف السائد . وفي هذا الصراع سقط شهداء كثيرون ، أشهرهم جوردانو برونو الذي أحرق حيا في مطلع القرن السابع عشر لأنه كان يؤمن بدوران الأرض حول الشمس ويدعو إلى ذلك علنا . ولم تخل حياة أي فيلسوف أو عالم ذي شأن في فترة النهضة الأوروبية ومطلع العصر الحديث من مشكلات مع رجال الدين ، وهي مشكلات كانت تصل أحيانا إلى حافة الهاوية ، كما في حالة جاليليو ، أو كانت تؤدي بالمفكر أحيانا أخرى إلى التخفي والانزواء ، والحذر ، كما في حالة ديكارت واسبينوزا ، أو تدفعه إلى الاحتماء بسلطة الدولة من خطر الكنيسة ، كما في حالة بيكون وهبز وربما هيوم .

ولقد ظل هذا الوضع في أوروبا قائما حتى القرن التاسع عشر ، بل إن آثاره لم تختف تماما حتى يومنا هذا . ولكن الأمر المؤكد هو أن الكنيسة بدأت تنتقل إلى موقف الدفاع منذ عصر التنوير ، أي في القرن الثامن عشر ، على حين أنها كانت في القرنين السابقين تهاجم بشدة ، وبلا رحمة ، دفاعا عن مصالحها التي كان معظمها ، في واقع الأمر ، دنيويا خالصا ، وإن كانت المبررات التي كانت تقدمها على السطح الظاهري ذات طابع روحي بالطبع . وليس أدل على دنيوية هذه المصالح من أن مارتن لوثر ، الذي تعلقت عليه الآمال في البداية بعد أن قام بحركة الاصلاح المشهورة ، وانشق على الكنيسة الكاثوليكية داعيا إلى إقامة علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون وساطة جهاز فاسد يسيطر عليه رجال يحترفون الدين ـ أقول إن مارتن لوثر هذا ، عندما اختُبر في ميدان الواقع العملي ، قد رسب رسوبا شنيعا ، وأثبت أنه لايقل تعلقا بالمصالح الدنيوية عمن أعلن انشقاقه عليهم : ففي عام ١٦٢٦ نشبت ثورة الفلاحين بزعامة " توماس مونتسر " للمطالبة بأدنى الحقوق الإنسانية للفلاحين في عصر بلغ الاقطاع فيه أقصى درجات استبداده . ولكن المصلح الديني وقف إلى جانب المصالح القائمة ، ولم يقدم أي عون للفلاحين الذين كانت ثورتهم متأثرة بتعاليمه ، بل إنه دعا الأمراء إلى سحقهم بلارحمة ، وكان هذا ماحدث بالفعل في مذبحة من أشهر المذابح في التاريخ الأوروبي الحديث .

كان هذا هو تاريخ الكنيسة فى التراث الغربى الذى ينتمى إليه ماركس ولم يكن من المستغرب أن يدخل عدد كبير من المفكرين فى صراع معها خلال مرحلة أو أخرى من حياتهم . بل إن هذا الصراع اتخذ منذ عصر التنوير طابع الهجوم السافر ، واشتهر فى هذا الصدد مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين يعرفون باسم " فلاسفة الموسوعة " ، منهم ديدرو ولامترى ودولباخ ، هاجموا الدين بقسوة بالغة ، وبصراحة تثير الدهشة . ولم يعد فى استطاعة الكنيسة منذ ذلك الحين أن تقضى على حياة نقادها ، كما كانت تفعل من قبل ، ولذلك اكتفت بالدفاع النظرى ، وبتغيير مواقعها باستمرار كلما أرغمها التقدم البشرى على التراجع والقيام بتنازلات .

ولقد كان كثير من هؤلاء المفكرين يهاجمون الدين فى ذاته ، ولكن مهاجمتهم للدين كانت فى واقع الأمر انعكاسا مباشرا لموقفهم من النموذج الوحيد الذى عاشوا فى ظله وتأثروا به فى حضارتهم الغربية ، وأعنى به الكنيسة المسيحية بجهازها الهرمى المحكم ، وبموقفها التاريخى من اتجاهات التقدم العلمى والفكرى والاجتماعى . وعلى ذلك فإن ماركس لم يكن إلا واحدا فى سلسلة طويلة من المفكرين الذين أفرزتهم الحضارة الغربية الحديثة ، والذين وجدوا لزاما عليهم أن يهاجموا الدين دفاعا عن حقوق الإنسان . وبطبيعة الحال كان هناك نمط آخر من المفكرين ، لايرون أى تعارض بين الدين وتأكيد حقوق الإنسان ، ولكن هذا النمط لم يكن له وزن كبير فى فترة الصراع الأولى ، التى دامت من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ، ولم يظهر كقوة فكرية ذات تأثير إلا بعد أن أصبحت الاتجاهات العلمانية والعقلانية آمنة راسخة الاقدام ، بحيث لم يعد هناك خوف من الارتداد إلى عهد السيطرة الشاملة للكنيسة .

ولم تكن لدى العدد الأكبر من هؤلاء المفكرين الغربيين الذى هاجموا الدين أية نظرية اجتماعية تؤدى إلى أى نوع من الاشتراكية أو الشيوعية . أى أن الصراع بين الفكر والدين فى العالم الغربى لم يكن مرتبطا بالضرورة بالثورة الاشتراكية ، بل إن الاشتراكيين بأكملهم لم يكوّنوا سوى أقلية ضئيلة ضمن مجموعة كبيرة من المفكرين الذين دخلوا فى معارك مع الدين دون أن يكون لنظرياتهم مضمون اجتماعى ثورى واضح .

وهكذا يتضح للقارئ أن هناك خطأ أساسيا آخر فى كل الكتابات السوقية الشائعة التى تصور موقف ماركس بأنه ظاهرة فريدة فى تهجمه على الأديان ، وتغفل تلك الحقيقة التاريخية التى لايستطيع أحد إنكارها ، وهى أن التيار المعادى للدين تيار رئيسى فى الفكر الغربى ، كان موجودا منذ فجر النهضة الحديثة ، قبل أن تظهر الماركسية بمئات السنين . أما فى عصرنا الحاضر فقد اشتد هذا التيار قوة ، واشتهر من بين ممثليه عدد كبير ممن لاينتمون أصلا إلى الماركسية . ومع ذلك فإن هذه الكتابات غير العلمية تكيل المديح لمفكرين مثل برتراندراسل أو هيدجر أو سارتر ، دون أن تشير إلى أن موقفهم من الدين لا يقل عداء عن موقف ماركس وأتباعه ، مما يثبت أن الهجوم على ماركس بسبب الدين إنما هو تغطية سطحية لأسباب أقوى وأعمق .

* * *

يمكننا إذن أن نقول إن تجربة ماركس مع الدين كانت تجربة مع تراث دينى رجعى فى صميمه ، نشبت بينه وبين الفكر العلمى والإنسانى معارك قاسية راح ضحيتها شهداء كثيرون ، وكان يُستخدم أداة سهلة ، مضمونة المفعول ، لتخدير الناس وصرفهم عن محاربة المظالم المحيطة بهم . أى أن هذه التجربة كانت ، بالاختصار ، مصطبغة بالطابع الخاص لتراث حضارى معين هو التراث الأوروبى الغربى ، ولموقع زمنى خاص فى هذا التراث .

على أن هناك تجربة أخرى لم يكن من الممكن أن يعرفها ماركس ، لأنها تنتمى إلى تراث حضارى لم يعرفه معرفة كافية ، فضلا عن أن معالمها لم تتحدد إلا فى عصر لاحق لذلك الذى عاش فيه ماركس . تلك هى تجربة الدين كقوة تحررية ، يستمد المجتمع منها طاقة روحية تعينه على التصدى لطغيان الاستعمار الأجنبى . وهذه التجربة لم تظهر ملامحها إلا فى بلاد العالم الثالث ، وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وإن كان تأثيرها لم يتضح بجلاء إلا فى القرن العشرين .

ولقد تنبه الغرب ذاته إلى الدور الذى قام به الدين فى بلاد العالم الثالث من أجل حشد الطاقات الروحية لأبنائه فى مواجهة القوة المادية التى واجههم بها الاستعمار الغربى . وظهر الدين فى ثوب جديد ، ودور جديد ، فى كثير من الحركات التحررية فى أمريكا اللاتينية . وانشق كثير من رجال الدين عن الكنيسة التقليدية وانضموا إلى صفوف الثوار دون أن يتخلوا عن وظيفتهم الأصلية كرجال دين (وهذا أهم ما فى الأمر) . كما كان لبعض الرهبان البوذيين دور ملحوظ فى مساندة الثورة التحررية فى فيتنام ومكافحة طغيان العصابة الحاكمة العميلة قبل الوصول إلى النصر النهائى .

على أن أروع نماذج اتخاذ الدين قوة تحررية ضد الاستعمار قد تمثل فى عالمنا العربى . فقد تنبه المستشرق الفرنسى " جاك بيرك " ، الذى عاش فترة طويلة من حياته فى شمال أفريقيا ، إلى الدور الكبير الذى لعبه الدين الإسلامى فى الثورة الجزائرية ، وفى حركة مقاومة الاستعمار الفرنسى فى شمال افريقيا عامة ، وجعل من هذه الظاهرة موضوعا رئيسيا لعدد غير قليل من كتبه . وكانت الحقيقة التى توصل إليها هى أن الدين فى هذه النقطة من العالم لم يكن على الإطلاق عاملا مخدرا للشعوب ، بل كان على العكس من ذلك سلاحا عظيم الفاعلية ، نبه الشعوب إلى حقوقها ، وساعدها على حفظ أصالتها وصون تراثها فى وجه استعمار يملك قدرة هائلة على التغلغل والتسلط ، لا فى الميدان السياسى والاقتصادى فحسب ، بل فى الميدان الفكرى والحضارى أيضا . فتمسك شعوب تونس والمغرب والجزائر بقيمها الدينية فى عصر الاستعمار الفرنسى لم يكن على الاطلاق من قبيل " الدروشة " أو التخدير ، بل كان هو القوة التى أعانتها على التصدى لمحاولات القضاء على هويتها وأصالتها . وهكذا أفلحت هذه الشعوب فى مقاومة جهود فرنسا من أجل تغريبها ـ وأنا استخدم كلمة " التغـريب " هنا بمعنيين متكاملين : معنى الاغتراب على الذات وتراثها وأصالتها من جهة ، ومعنى الاصطباغ بالصبغة الغربية من جهة أخرى ـ بفضل تشبثها بطوق النجاة الأخير الذى بقى لها ، وهو القيم الدينية .

على أن هذا النموذج لايقتصر على شمال أفريقيا ، أو على الأمثلة التى أشار إليها جاك بيرك فحسب . ففى مصر كانت كثير من الثورات الشعبية ضد الاستعمار تتخذ طابعا دينيا ، وذلك منذ وقفة الشيخ عمر مكرم الوطنية الرائعة ضد طغيان الحملة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، حتى الدور البطولى الذى قام به رجال الدين المسلمين والمسيحيين فى ثورة ١٩١٩ . وفيما بين هذين الموقفين كان لرجال الدين دور يذكر فى ثورة عرابى . بل إننى ، وإن لم أكن مؤرخا ، اتصور أن حلقة الذكر المشهورة التى قيل إن عرابى قد أقامها عشية موقعة التل الكبير (وهى الموقعة التى كان يعرف أنها حاسمة فى تقرير مصير البلاد إزاء الاحتلال البريطانى) كانت لها - إذا كانت قد حدثت بالفعل - دلالة رمزية بالغة . فتفسيرها الظاهرى هو أنها كانت دليل التخلف فى وجه قوى استعمارية تستند إلى أحدث أساليب التكنولوجيا المعروفة فى ذلك الحين . ولكن تفسيرها الأعمق هو أنها كانت محاولة لاستخراج القيم الدينية من أعماق الوجدان الشعبى ، كيما يستمد منها الشعب طاقة يدافع بها عن هويته الأصلية ضد خطر دخيل . فهنا ، فى ساعة الخطر ، كان الدين صيحة تتجمع بها القوى الشعبية تحت لواء واحد ضد العدو الذى يهدد كل القيم والمقدسات . وما كان أشبهه فى ذلك ، وهو قياس مع الفارق طبعا ، بجوزيف ستالين حين لجأ فى خطبته المشهورة غداة الغزو النازى لبلاده إلى استخدام لفظ " روسيا " بدلا من لفظ " الاتحاد السوفيتى " لكى يربط حاضر الشعب بماضيه ، ويدعوه إلى الذود عن مقدساته . إن الدين فى هذه الحالات جميعا إنما هو عودة إلى الأعماق السحيقة فى ساعة الخطر ، ودعوة إلى انبعاث أعمق ما فى الذات الاجتماعية لمواجهة عدو غريب غاصب .

على أن القيم الدينية ، فى العالم الثالث ، لاتُستخدم دائما على هذا النحو المؤدى إلى التقدم . فنحن نعرف جميعا تلك الحالات التى استُخدم فيها الدين قوة تحارب التحرير وتتحالف مع الغاصب والمستعمر والمستغل ، وتضفى على أطماعهم هالة من القدسية ، وكأنها تحقيق لارادة الله فى الأرض . وحسبنا أن نذكر بعض الأمثلة من التاريخ القريب : فباسم الدين أسقطوا مصدق وعاد احتكار البترول مسيطرا على إيران ، وباسم الدين انقلبوا على نظام سوكارنو - الذى كان مخلصا فى إيمانه - وارتكبت فى أندونيسيا مذبحة من أفظع مذابح التاريخ ، قتل فيها كل من كان له اتجاه تحررى وطنى على أساس أنه " شيوعى " ، وباسم الدين حورب نظام سلفادور الليندى الوطنى حتى سقط رائده الشيخ فى ميدان الشرف ومات ميتة الابطال ، وحلت محله دكتاتورية بلغ جبروتها وارهابها حدا جعل أولئك الذين أقاموها يخجلون من انتسابها إليهم ، ويتبرأون منها ظاهريا حتى لايفتضحوا أمام العالم المتحضر ، وباسم الدين - بالأمس القريب - قتل مجيب الرحمن وأفراد أسرته البعيدون والقريبون بطريقة فيها من الجبن والخس مايثير الاشمئزاز ، دون تمييز بين رجال ونساء وأطفال .

وخلاصة القول إن الصورة المتعلقة بالدور الاجتماعى الذى يُستخدم فيه الدين فى العالم الثالث ، شديدة التعقيد . فهناك مؤمنون مخلصون لايستمدون من الدين إلا مبادئ تساعد على التقدم والتحرر ، وهناك أيضا مؤمنون ، بعضهم على الأقل مخلصون ، يستخدمون الدين وسيلة

للقهر والرجوع إلى الوراء . وفى استطاعة كل من الفريقين أن يأتى بالمبررات التى يؤيد بها موقفه ، والتى هى فى نظره مقنعة كل الاقتناع .

ولكن مايهمنا فى الموضوع ليس المقارنة بين هذين الموقفين ، بل هو إثبات التعقد الشديد للصورة ، وايضاح أن مشكلة دور الدين فى المجتمع قد اتخذت فى عصرنا ، وفى مجتمعات العالم الثالث ، طابعا لايمكن أن يكون قد خطر ببال ماركس . ففى عصره ، وفى الحضارة التى ينتمى إليها ، كانت المسألة بسيطة كل البساطة ، واضحة كل الوضوح : إذ أن كل تقدم علمى وفكرى فى أوروبا الحديثة لم يتحقق إلا بعد صراع عنيف ضد سلطة الكنيسة ، أعنى ضد المؤسسة الرسمية التى تنصب نفسها حامية للدين .

والسؤال الحاسم ، الذى تتلاقى عنده كل خيوط هذا المقال ، هو : هل كان ماركس سيعالج دور الدين بتلك الطريقة المبسطة ، لو كانت قد أتيحت له فرصة معايشة هذا الوضع البالغ التعقيد للدين فى مجتمعات العالم الثالث المعاصرة ؟

إننى أفضل أن أترك للقارئ التفكير فى إجابة عن هذا السؤال . وحسبى أن أكون قد أوضحت له أن قضية ماركس المشهورة " الدين أفيون الشعب " لا تحمل المعنى الذى يشيع تصوره ، وأن موقف ماركس من الدين كان مرتبطا بعصر معين وثقافة معينة ، وأن ماركس لو كان قد عايش تلك التجربة الشديدة التعقيد التى عاشتها مجتمعات العالم الثالث فى عصرنا الحاضر ، لكان من الجائز أن يعدل أحكامه البسيطة المباشرة بحيث يعمل حسابا للدور التحررى الذى قام به الدين فى بعض هذه المجتمعات .

الفصل الثالث

مصطفى محمود بين الماركسية والإسلام

من المؤكد أن الدكتور مصطفى محمود إنسان سعيد الحظ ، فهو ، بوصفه كاتبا ومفكرا ، قد اكتسب شعبية واسعة أتاحت لكتبه أن تكون من أوسع الكتب انتشارا على مستوى العالم العربى كله .

وهو فى شعبيته هذه يتخذ أمام الجماهير الواسعة مظهر المفسر الدينى ، والحكيم الفيلسوف ، والعالم المطلع . صحيح أنه ، فى مجال التفسير ، لايُرضى معظم رجال الدين المتخصصين ، سواء منهم أصحاب وجهة النظر المحافظة أو المتحررة ، وأنه فى مجال الفلسفة هاو يسهل على أى مشتغل فى هذا الميدان أن يكتشف نقص معلوماته وضعف منطقه ، وأنه فى ميدان العلم قد توقف على ما يبدو عند السنوات الأولى من فترة دراسته الطبية ، مضافاً إليها قراءات سريعة لكتب مفرطة فى التبسيط .

أى أنه بالاختصار لايُرضى المتخصصين فى أى ميدان من هذه الميادين الثلاثة . ولكن فيم يهم رضاء المتخصصين إذا كانت الجماهير الواسعة قد أصدرت حكمها لصالحه ، وأصبحت تتخذ منه مصدرها الأوثق ، وربما الأوحد ، فى فهم حقائق الدين والفلسفة والعلم ؟

إن القارئ المتدين ينبهر حين يقرأ لدى الدكتور مصطفى محمود تفسيرا دينيا مطعما بعبارات فلسفية ومصطلحات علمية . والقارئ الباحث عن حكمة الحياة وفلسفتها ينبهر حين تقدَّم إليه الفلسفة فى إطار دينى وعلمى . والقارئ الذى يستهدف حقائق العلم ينبهر حين تُعرض عليه هذه الحقائق مرصعة بحكم فلسفية ومؤيدة بنصوص دينية . وهكذا يقدم الدكتور مصطفى محمود إلى قرائه " توليفة " فكرية ترضى جميع الأذواق .

وآخر ماطلعت به علينا " عطارة الفكر " هذه هو كتاب عن " الماركسية والإسلام " ، ظل فترة طويلة يحتل المكانة الأولى بين الكتب الأوسع انتشارا فى القوائم التى تنشرها صحف هللت لهذا الكتاب وتلقفت ظهوره بالترحيب وزينت صفحاتها مرارا بمقتطفات منه . وأنا لاأشك لحظة واحدة فى أن هذا الانتشار الواسع حقيقة مؤكدة ، ولكن هل يعبر هذا الانتشار عن قيمة حقيقية للكتاب ، أم أنه من نوع انتشار فيلم " بمبة كشر " على حساب " المومياء " ، أو انتشار روايات " أجاثا كريستى " البوليسية بالقياس إلى روائع شكسبير ؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه فى السطور القادمة .

* * *

من كلمة للدكتور مصطفى محمود نفسه ستكون نقطة بدايتى . أنه يقول : " لم يكن ضعفا

مجلة روز اليوسف ـ سبتمبر (أيلول) ١٩٧٦ .

فى القرآن أنه لم يحدد منهجا سياسيا ، ولم يرسم دستورا محددا وإنما كان ذلك أحد أدلة قوته وإعجازه ، فقد أراد الله أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون تكبيل بمنهج سماوى جامد محدد ، واكتفى القرآن فى موضوع السياسة والحكم باصدار توصيات عامة لها صفة الأزلية وعدم التغير عبر العصور ، وقال إن هذه التوصيات يكون بها الحكم مثاليا " (ص ١٨) .

هذا ما قاله الدكتور مصطفى محمود فى فقرة اقتبستها كاملة حتى لايقال اننى قد اقتطعت أقواله من سياقها ، ومن هذه الفقرة أود أن أبدأ مناقشتى لكتابه ، وهى كما سيرى القارئ مناقشة مستمدة من منطق الكتاب نفسه ، فلست أود أن أقدم إلى القارئ رأيا خاصا لى فى الموضوع ، وإنما تنحصر مهمتى فى كشف ما قد يكون فى الكتاب من جوانب التناقض والضعف .

إن أى كاتب يذهب إلى أن القرآن لم يحدد منهجا سياسيا ، ولم يرسم دستورا محددا ، يقف معارضا لرأى آخر يؤكد أصحابه ـ وهم فى بلادنا كثيرون ـ أن فى القرآن دستورا مفصلاً ، ومنهجا سياسيا كاملا ، ومذهبا اقتصاديا شاملا . وأنا لا أود أن أفاضل بين الرأيين ، وإنما أردت أن أسجل ، فى البدء ، معارضة الدكتور مصطفى محمود لهذا الرأى الأخير ، وانحيازه إلى صف القائلين بأن النص الدينى يحتوى على مبادئ عامة ، على حين أن تفاصيل أمور الدنيا والسياسة والاقتصاد متروكة لاجتهاد البشر .

ويترتب على مايقوله المؤلف فى الفقرة السابقة نتيجة لا مفر منها : وهى أن تفاصيل الأحكام الدينية نسبية الطابع ، وأن ما هو أزلى هو المبادئ العامة فقط ، وأن من الضرورى أن تتغير تلك التفاصيل بتغير العصور والبيئات ، مع الاحتفاظ بالإطار الذى تشكله المبادئ العامة . وهذا ما جعل الكاتب يؤكد أهمية " الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة " ، بل إنه حمل على الفكرة القائلة بثبات الأحكام السماوية فى الأمور التفصيلية حملة قاسية ، تجلت فى استخدامه عبارات شديدة اللهجة .. مثل وصف المنهج السماوى الثابت بأنـــه " جامد " .. ووصف التقيد بتفاصيله بأنه " تكبيل " .

هذا هو رأى الدكتور مصطفى محمود نفسه ، لم أزد عليه أو انقص منه شيئا . ولكن مثل هذا الرأى لابد أن يثير سؤالا هو : إذا كانت الأحكام الدينية تقتصر على العموميات ، وتترك التفاصيل والجزئيات لاجتهاد العقل البشرى وفقا لظروف الإنسان المتغيرة ، فمن أى مصدر نستمد هذه التفاصيل ؟ لابد أن يكون ذلك من مصدر دنيوى ، ولابد أن يملأ الناس ذلك الإطار العام الذى تحدده الأحكام الدينية ، بمضمون أو محتوى مستمد من واقع حياتهم المتغيرة ، ومستلهم من فكر إنسانى واجتهاد بشرى .

وبعبارة أخرى فإن نص كلام الدكتور مصطفى محمود نفسه يؤدى إلى القول بأن العقيدة الدينية ، من حيث هى مصدر للتشريع الاجتماعى ، ليست مكتفية بذاتها ، بل هى فى حاجة

مستمرة إلى مذهب إنسانى يكملها ويملأ ماتتركه من فراغات ، وهذه نتيجة ثانية لامفر منها تترتب على كلام المؤلف .

فإذا كانت الماركسية لاترضى الدكتور مصطفى محمود كمذهب اجتماعى وسياسى ، وإذا كان الإسلام ، كما يؤدى إليه كلامه ، فى حاجة إلى تكملة بشرية نملأ بها التفاصيل التى لاينبغى للنص الدينى أن يشغل نفسه بها ، فمن أين نأتى بهذه التكملة ؟ وماهو المذهب الذى نستطيع ، وفقا له ، أن نستنبط تلك الجزئيات التى لاينبغى أن " يكبلنا " فيها " منهج سماوى جامد محدد " ؟ هذا ما لم يجب عنه مؤلف الكتاب ، بل ترك فى تلك المسألة الحيوية فراغا ضخما ، لايدرى القارئ كيف يملؤه ، ولا فى أية وجهة يسير ، أو بأى مذهب يسترشد ، إذا شاء أن ينظم شئون حياته جملة وتفصيلا .

* * *

ولقد أفاض الدكتور مصطفى محمود فى نقد الماركسية ، وصوب إليها كل مايملك من أسلحته الهجومية ، واستخدم فى وصفها أقوى الألفاظ تعبيرا عن الكراهية . وإذا كان ذلك رأيه فى الماركسية فإن أحدا لن يستطيع أن ينكر عليه حقه فى مهاجمتها ، بشرط ألا يتناقض مع نفسه فى هذا الهجوم ، وإلا يرتكب أخطاء فادحة فى فهم ذلك المذهب . ولكنى أزعم ، بعد قراءتى للكتاب الذى اكتسح الأسواق العربية ، أن مؤلفه وقع فى تناقض شديد من جهة ، وأساء فهم الماركسية بطريقة مؤسفة من جهة أخرى .

ولنبدأ أولا بالتناقض ..

ففى الوقت الذى يصب فيه الدكتور مصطفى محمود نقمته على المذهب الماركسى فى جميع جوانبه ، نراه يبذل جهدا مضنيا لكى يثبت أن الإسلام يتضمن كل المبادئ التى يدعو إليها الماركسيون . ولنستمع إليه وهو يقول :

" ولو نظرنا إلى الإسلام لوجدنا فيه نبعا من الأفكار والحقائق تسبق النظامين تقدما ومعاصرة . ولوجدنا كل ماحسبناه جديدا فى الاشتراكية العلمية هو أمر قديم قدم ثلاثة عشر قرنا فى الإسلام . فقد جاء الإسلام من البداية مقررا مبدأ المساواة فى الفرص ، وضمان حد للكفاية للفرد وتحقيق التوازن بين حرية الفرد فى الربح وحقوق المجتمع ، ومبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة (القطاع العام والقطاع الخاص) ، ومبدأ تدخل الدولة فى الاقتصاد ، وهو ماتسميه اليوم بالاقتصاد الموجه ، ومبدأ مصادرة أموال المستغلين لصالح الفقراء والمظلومين " . (ص٦٧) .

ثم يعدد الدكتور مصطفى محمود ما يتضمنه الإسلام من مبادئ نظن فى عصرنا الحاضر أنها من ابتداع الاشتراكية العلمية : فالإسلام لايسمح بالطبقية ، والإسلام يرفض التفاوت الفاحش فى الثروات ، وثروة الغنى لا تكون مشروعة إذا كان فى المجتمع فقير واحد لايجد القوت ، بل إن

الإسلام ، فى رأى الكاتب ، قد عرف المنطق الجدلى أو الديالكتيكى واستخدمه (ص. ٧-٧١) .

كل هذا كلام جميل .. ولكن ألم يفكر الدكتور مصطفى محمود أبدا فيما يؤدى إليه كلامه هذا ؟ إنه يجعل حملته الضارية على الماركسية أمراً لامعنى له ، بل أمراً متناقضاً مع إيمانه الدينى الذى يتدفق على صفحات كتبه ومقالاته . ذلك لأنه إذا كان الإسلام قد تضمن كل هذه المبادئ التى دعت إليها الماركسية بعده بزمان طويل ، فلا معنى للحملة على الماركسية ووصفها بأقبح الصفات ، بل إن أقصى مايمكن أن تُتهم به فى هذه الحالة هو أنها ليست مذهبا جديدا كما تتصور ، وإنما سبقها الإسلام فى كثير من مبادئها الأساسية . وهذه - كما نرى - هفوة لاتستحق أقذع الشتائم .

بل إنه إذا صح ما يقوله الدكتور مصطفى محمود فإن مهاجمته للماركسية تصبح مظهرا من مظاهر ضعف الإيمان وتزعزع العقيدة ، إذ أن المذهب الذى يتضمن كثيرا من المبادى الدينية السامية لايصح أن يهاجَم ، بل إن من الواجب - عند أى متدين سليم العقيدة - أن يشفع للماركسية وجود هذه المبادئ فيها ، لأنها اتفقت مع الإسلام فى نقاط أساسية ، ثم اختلفت معه بعد ذلك فى نقاط أخرى . ومادام الكاتب قد أثبت أن القضايا الرئيسية فى الماركسية قد سبق أن دعا إليها الإسلام ، فإن هذا وحده كاف لأن يبعث فى نفسه احتراما لها ، مادامت قد اقتربت إلى هذا الحد من عقيدته التى يؤمن بها من أعماق قلبه .

على أننى أود أن أسجل هنا ، للانصاف ، أن هذا التناقض ليس مقتصرا على الدكتور مصطفى محمود وحده ، بل لقد شهدت السنوات الأخيرة سيلا من الكتب التى ظهرت فى مصر وفى بلاد عربية متعددة ، تتحدث عن اشتراكية الإسلام ، وتستمد كل المبادئ الرئيسية فى الاشتراكية من مصادر إسلامية ، ثم تهاجم الماركسية بكل عنف . وهذا مالا أفهمه ، لأن المنطق السليم لايسمح لأصحاب هذه الكتب إلا بأحد أمرين : إما أن يهاجموا الماركسية (وهذا حق مشروع لهم إذا شاؤوا) ويؤكدوا أن الإسلام مخالف لكل مبادئها ولايتضمن شيئا مما تدعو إليه ، وأما أن يؤكدوا اشتراكية الإسلام ويحترموا الماركسية لأنها تضمنت على الأقل بعضا مما سبق أن دعا إليه الإسلام . أما أن يجمعوا بين محاربة مبادئ الماركسية بضراوة وتأكيد سبق الإسلام إلى مبادئها الأساسية فهذا ما لا يقبله عقل ولا منطق .

* * *

ولننتقل فى المناقشة خطوة أخرى ، ونتساءل : أكان من الممكن للدكتور مصطفى محمود أو أى كاتب آخر يسلك هذا الطريق أن يكتشف فى الإسلام مبادئ مثل : عدم السماح بالتفاوت الطبقى ، أو تدخل الدولة فى الاقتصاد ، لو لم يكن ماركس نفسه ، وغيره من المفكرين الذين دعوا إلى هذه المبادئ قد ظهروا بالفعل ؟ لقد اهتدى إليها الدكتور مصطفى محمود " بأثر رجعى " ، وبدا له أنها كانت موجودة هناك ، فى انتظار من يكتشفها . غير أن وقت اكتشافها لم يحن إلا بعد أن توصل إليها مفكر عادى من عباد الله الفقراء أمثالى وأمثالك ، وعندئذ فقط

" وجدها " الدكتور مصطفى محمود وأمثاله من الكتاب فى النص الدينى . والدليل على ذلك أن أحدا لم يتحدث عن الاشتراكية فى الإسلام إلا بعد أن ظهرت الاشتراكية بالفعل ، وبالطريقة العادية ، كما أن النص الدينى ، فى المجتمعات الإسلامية التى تكـره الاشتراكيـة لأسبـاب " دنيوية " خالصة ، لايفسَّر أبدا على أنه يحمل معنى إلغاء الطبقات أو مصادرة أموال الأغنياء لصالح الفقراء أو تدخل الدولة وتوجيهها للاقتصاد .

إننا لانقول جديدا إذا ذهبنا إلى أن كل عصر " يقرأ " النص الدينى بروح مختلفة مستمدة من ظروفه ومن المرحلة التى وصل إليها تطوره . ولو كان النص الدينى قد أودع كل شئ ، من ماضى البشر وحاضرهم ومستقبلهم ، لما عاد البشر فى حاجة إلى جهد فى فكر أو علم ، ولاكتفوا بقراءة النص وتطبيقه حرفيا . ولذلك فإن الاعتقاد بوجود كل مايحتاج إليه الإنسان حاضرا ومستقبلا فى النص الدينى معناه قعود الإنسان عن الحركة وعن التطور والتطلع إلى المستقبل .

وأنا فى هذه النقطة اتفق كل الاتفاق مع ماقاله الدكتور مصطفى محمود فى أول فقرة اقتبستها من كتابه فى هذا المقال . ولكن الذى أؤكده ، وأختلف فيه معه ومع أصحاب المحاولات الكثيرة التى تسير فى هذا الطريق نفسه ، هو أنه ، مادامت الحكمة الإلهية قد أرادت من النص الدينى أن يكون حافزا للإنسان إلى العمل وإلى المزيد من الارتقاء ، فإن الاجتهاد البشرى فى كل عصر من العصور هو الذى يمكّن الإنسان من أن يهتدى إلى معان متغيرة ومتطورة فى النص الدينى الواحد ، ومن ثم فإن وجود النص لايحول دون سير البشر فى تفكيرهم سيرا مستقلا . وبالاختصار فإن الدكتور مصطفى محمود يستحق الثناء على الجهد الذى بذله ، والذى سبق أن بذله عشرات غيره ، لكى يهتدى فى النص الدينى إلى مبادئ أساسية فى الاشتراكية ، ولكنه لا هو ولاغيره كان سيتمكن من تفسير هذا النص بطريقة اشتراكية لو لم تكن الاشتراكية قد ظهرت بالفعل فى مكان ما من العالم ، وعلى يد إنسان عادى مثلى ومثلك .

* * *

وأخيرا ، أصل إلى الملاحظة التى ربما كانت أهم ما استلفت نظرى فى هذا الكتاب ، وهى هبوط المستوى الذى نوقش به موضوع الماركسية ، وترديد المؤلف لمجموعة من " الكليشيهات " المحفوظة التى لاتليق بأى باحث يريد أن يتعمق الموضوع . وهنا أصل إلى النقد الثانى الذى كنت قد أشرت إليه من قبل ، وهو سوء فهم الماركسية ، بعد أن فرغت من الكلام عن النقد الأول ، وهو التناقض فى معالجة الموضوع .

ففى الكتابات السوقية عن الماركسية ، شاع القول إنها مذهب يجعل الإنسان عبدا للمادة ، وشاع انتقادها بالقول إن فى الإنسان ما هو أسمى من المادة ، وأنه لايحيا بالخبز وحده ، وإن الفكر الماركسى لايعترف إلا بالماديات ، ويسقط من حسابه كل العوامل الروحية والقيم الخلقية والمبادئ المعنوية . والقائلون بهذا التفسير المبتذل إما أناس يرددون ماسبق أن قرأوه فى كتب

رخيصة ، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث فى الموضوع بطريقة علمية ، وإما أناس لهم مصلحة فى هذا التشويه . ومن المؤسف أن الدكتور مصطفى محمود قد انساق فى كتاباته وراء هذا الاتجاه ولم يحاول أن يتعمق بحث هذا الموضوع الحيوى ، بل إن من المستبعد أن يكون قد قرأ مرجعا أصليا واحدا فى الماركسية ، لأنه لو كان قد فعل لما امتلأ كتابه بتلك الأحكام المتسرعة التى تتردد على ألسن السذج أو أصحاب الاغراض .

وكما قلت من قبل ، فإن من حق المؤلف أن ينقد الماركسية كما يشاء . ولكن إذا لم يكن هذا النقد مبنيا على دراسة متعمقة فإنه يتحول إلى سلاح يرتد إليه ليصيبه هو ذاته . وكم فى بلاد الغرب من نقاد للماركسية يناصبونها أشد العداء ، ولكنهم يناقشونها على مستوى متعمق يدعو إلى الاحترام . أما قصة جرى الماركسية وراء الماديات فلم يعد أحد يرددها إلا فى البلاد المتخلفة ، ولم تعد توجه إلا إلى الشعوب ذات المستوى الثقافى الهابط ، والتى آمل ألا نكون من بينها .

فماركس .. فى نظر الدكتور مصطفى محمود ، يقول " ببهيمية التاريخ " (ص.٣٠) ، وفى المجتمعات الاشتراكية " لايفهمون أن الإنسان ليس مجرد بطن وغرائز " (ص ٧٤) ، كما أن " خطأ الفكر المادى أنه تصور أن ثلاث وجبات دسمة ومصروف يد وكساء ودواء يمكن أن تكون عزاء كافيا لإنسان يعلم أنه ولد ليموت " (ص ١١) .

وفى كل صفحة من صفحات الكتاب يردد المؤلف الخلط الشائع بين لفظ " المادية " الذى يطلقه ماركس وانجلز على مذهبهما فى الفلسفة والمجتمع والتاريخ ، وبين السعى إلى الماديات والانقياد إلى الحياة البهيمية والحرص على اشباع البطن والغرائز .

ومع اعترافى بإمكان انتقاد الماركسية فى نواح كثيرة ، فإن هذا النقد بالذات أبعد مايكون عن روح الماركسية . بل إن الماركسية لم تظهر أصلا إلا لكى تحارب السعى وراء الكسب والمال ، ولم تكن لها قوة دافعة سوى مهاجمة الجشع الرأسمالى الذى أحال الإنسان إلى حيوان يقتنص اللقمة من فم أخيه . ولايوجد تشويه أبعد عن الحقيقة من استغلال اسم " المادية " ، الذى اطلقته الماركسية على نفسها ، من أجل نشر الاعتقاد بأن الماركسية تدعو الإنسان إلى الجرى اللاهث وراء المادة ، لأن هذا بالضبط ماتعيبه الماركسية على الرأسمالية ، وهو الذى جعل الماركسية تسعى إلى القضاء على النظام الرأسمالى واحلال نظام إشتراكى أكثر إنسانية محله .

مارأيك ، يادكتور مصطفى محمود فى العبارة الاتية : " الإنسان يصبح ثريا بقدر مايكون ، لابقدر مايملك " ؟ أتدرى من قائلها ؟ إنه كارل ماركس ، وفى كتابه الأكبر " رأس المال " . ومارأيك فى العبارة الآتية ، التى تصف حالة العامل فى المجتمع الرأسمالى : " إن العامل فى عمله لايؤكد ذاته بل ينفيها ، ولايشعر بالرضا بل بالتعاسة ، ولاينمى بحرية قدراته الجسمية والذهنية بل يدمر جسمه ويدمر ذهنه .. ونتيجة لذلك فإن الإنسان لايعود يشعر بأنه يسلك بحرية

إلا فى وظائفه الحيوانية .. أى فى الأكل والشرب والتناسل . أما فى وظائفه الإنسانية (أى العمل والانتاج) فإنه لايشعر إلا بأنه حيوان . فما هو حيوانى يغدو إنسانيا .. وماهو إنسانى يغدو حيوانيا " أتدرى من قال ذلك ؟ إنه كارل ماركس فى " المخطوطات الفلسفية والاقتصادية " .

هل سمعت عن نقد ماركس لفكرة الربح فى النظام الرأسمالى ، وهل تعلم أن أول ماتدافع به الرأسمالية عن نفسها فى عالم اليوم هو أن دافع الربح (أى الكسب المادى) أساسى لدى الإنسان ؟ إننى لاأود أن ادافع أو أهاجم ، ولكنى فقط أقرر حقيقة عامة " هى أن الماركسية لم تظهر أصلا إلا لمحاربة مبدأ الربح المادى ، بوصفه حافزا لعمل الإنسان ، فى النظام الرأسمالى .

هل سمعت عن تحليل ماركس لفكرة " التشيؤ " ؟ فى هذا التحليل يقول ماركس إن الإنسان قد أصبح ، فى النظام الرأسمالى ، " شيئا " يباع ويشترى ، ويعلو ثمنه وينخفض فى سوق العرض والطلب ، وانعكس ذلك حتى على الانفعالات والعواطف البشرية ، فأصبحت بدورها أشبه بالسلع التى تُعرض فى السوق ، وأصبحت مبتذلة ، يغلفها الجشع وتتحكم فيها الأغراض والمنافع . لقد استغرق تحليل هذه الظاهرة جزءا كبيرا من كتاب ماركس الرئيسى ، فهلا تعتقد أنه كان من واجبك أن تقرأ شيئا من ذلك قبل أن تنشر بين الناس كتبا عن الماركسية ؟ وإذا كنت قد قرأت ، فكيف أبحت لنفسك أن تردد الأحكام المبتذلة عن دعوة الماركسية إلى إشباع البطون وملء الجيوب ، فى الوقت الذى امتلأت فيه كتابات ماركس بالدعوة إلى استرداد إنسانية الإنسان ، وتخليصه من تحكم عوامل السوق التى تمتهن كرامته وتحول بينه وبين تحقيق ذاته ؟

إن التفسيرات السوقية الشائعة مبنية على فهم سطحى لتعبيرات مثل " المادية الجدلية " و" المادية التاريخية " و " التفسير الاقتصادى للتاريخ " . ولكن هذا التفسير الاقتصادى للتاريخ له حدوده التى لايعرفها أصحاب هذه التفسيرات . فالتاريخ ، عند ماركس ، ظل حتى اليوم تاريخا " طبقيا " ، وفى مثل هذا التاريخ لابد أن تكون العوامل الاقتصادية والمادية هى المتحكمة فى البشر . ولكن عندما يتجاوز الإنسان المرحلة الطبقية ، ويبدأ التاريخ " الحقيقى " الذى يتم فيه القضاء على كل مظاهر استغلال الإنسان للإنسان ، فعندئذ لايعود هناك مجال لتفسير الظواهر الإنسانية تفسيرا ماديا ، لأن الإنسان سيكون قد تغلب على سيطرة العوامل المادية وأصبح هدفه هو الارتقاء بملكاته وقدراته الإنسانية . وفى عهد كهذا لن يعود للتاريخ المادى أى معنى .

وبعبارة أخرى ، فإن المرحلة التى تحلم بها الماركسية ، وتكافح بكل قوة من أجل تحقيقها ، هى مرحلة لن يسرى عليها التفسير المادى للتاريخ . أما فى المرحلة الماضية والحاضرة ، التى يشيع فيها إستغلال الإنسان للإنسان ، فإن العوامل المادية ستظل هى التى تتحكم فى سلوك البشر ، وفى فلسفاتهم وآدابهم وفنونهم ، أى ستظل الروح مكبلة بقيود المادة .
هذا الكلام معناه أن التفسير المادى يسرى على مرحلة " سقوط " الإنسانية ، إذا جاز لى أن

استخدم هذا التعبير الديني ، أما في مرحلة " النجاة والخلاص " فلن يعود لهذا التفسير معنى ، لأن الأساس الذي يرتكز عليه ، وهو التقسيم الطبقي للبشر ، لن يكون له وجود .

قد يكون هذا الرأي الماركسي مسرفا في الخيال ، وقد يكون فيه كثير من الخطأ ، أو من التنبؤات التي لم تتحقق .. هذا كله ممكن ، وأنا أول من يعترف بأن الماركسية ليست منزهة عن الخطأ ، وبأن من نظروا إلى تعاليمها كما لو كانت منزلة أساءوا إليها أبلغ الاساءة ، كما أني أول من يعترف بأن كثيرا من تطبيقات الماركسية قد تضمنت قدرا غير قليل من التشويه . ولكن هذا كله شئ ، وتشويه الحقيقة العلمية للمذهب شئ آخر . ومن المستحيل على من قرأ ، ورجع إلى المصادر الأصلية ، أن ينقاد إلى مثل هذه التفسيرات المبتذلة .

إن واجب الكاتب الأمين نحو قرائه الذين يولونه ثقتهم ، ويتخذون منه مرجعا في الأمور التي لايمكن أن يطلعوا عليها بأنفسهم ، هو أن يصدقهم القول ويتحمل عنهم عبء البحث والتنقيب ، ولايستغل حاجتهم إلى المعرفة من أجل فرض آراء ناقصة أو مشوهة ، أو من أجل المسارعة إلى كتابة أي شئ يخطر على البال ، اعتمادا على أن المطابع في الانتظار ، والقارئ مضمون .

هذا واجبك يادكتور مصطفى محمود بوصفك كاتبا ، وبوصفك مثقفا ، وبوصفك مسلما : أن تصدق قراءك الكلمة ، وتنقلها إليهم أمينة من مصادرها الحقيقية ، وبعد ذلك فلتنقد الماركسية كما تشاء ، ما دمت قد اطلعت عليها بالقدر الذي يكفيك لكي تعبر عن آرائها تعبيرا صادقا .

وأخيرا ، فان لدي أمنية أطمع في أن تحققها لي ، ولقرائك الكثيرين ، هي أن تؤلف يوما ما (وخير البر عاجله) كتابا عن " الرأسمالية والإسلام " ، حتى تكتمل لدى القارئ صورتك بوصفك مفكرا يناصر الإسلام وحده ، لا هذا المذهب أو ذاك . وسأكون في انتظار كتابك هذا بشوق بالغ ، وكل ما أرجوه ، في هذه الحالة بدورها ، هو أن تعطي الفكر الرأسمالي فرصة كاملة لكي يعبر عن نفسه من خلال مصادره الأصلية ، حتى لايتهمك أحد بأنك ظلمت الرأسمالية كما ظلمت الماركسية !

الفهرس | الصفحة

رقم الإيداع : ٩٠٥٨ / ١٩٨٩
الترقيم الدولى : × — ٠١ — ١٨٣٠ — ٩٧٧

I.S.B.N: x- 01 -1830 - 977

International Press
٥ شارع جلال الشاهد — مدينة الصحفيين ت ٣٤٧١٢٠٩

هذا الكتاب

الدراسات التى يتضمنها هذا الكتاب تشكل موضوعا متكاملا وشديد الحساسية ، ويحرص المؤلف على أن يؤكد أن ما يناقشه هنا ليس " رأى الإسلام " ، وإنما " رأى المسلمين " المعاصرين ، وكيف يواجهون مشكلات العصر وتحدياته .

إنه كتاب موجه إلى العقل ، ولذلك فإن ما يطمح إليه المؤلف هو أن يسهم كتابه هذا فى فتح حوار رشيد متعقل ، يتخطى أسوار التحريمات المتزمتة ، ويتجاوز مستوى الإتهامات الرخيصة بالهرطقة والتجديف .

وفى هذه الطبعة يضيف المؤلف بحثين جديدين هامين يكملان الموضوع ويثريانه :

١ ـ العلمانية ضرورة حضارية .

٢ ـ موقف الجماعات الإسلامية المعاصرة من قضية المرأة .

" الناشر "

Bibliotheca Alexandrina
0656162
قرش جنيه
٧ ــ

السعر

دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع